

EMANUELE
SEVERINO

PENSIERI SUL
CRISTIANESIMO

BUR
BROCCARDI

Emanuele Severino

PENSIERI SUL CRISTIANESIMO

Proprietà letteraria riservata
© 1995 R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano
ISBN 88-17-84422-5

Prima edizione: settembre 1995
Seconda edizione: ottobre 1995

AVVERTENZA

Il cristianesimo è un contenuto inevitabile del pensiero. La storia della nostra civiltà mostra, quando lo si sappia cogliere, un significato unitario che avvolge e penetra ogni forma storica e che tanto più si illumina quanto più grande è lo specchio che lo riflette: il cristianesimo è un grande specchio di quel significato. In un senso essenzialmente diverso da quello a cui Nietzsche e Heidegger si rivolgono, il significato unitario dell'Occidente è il nichilismo: il cristianesimo è un grande specchio del nichilismo.

Un tema, questo, presente in molti miei libri¹ e che non può non esserlo anche in queste pagine. Nelle quali però, oltre alla rivisitazione, è proposto un ulteriore sviluppo delle complesse articolazioni in cui quel tema si dispiega.

Alcune parti di questo libro, che sostanzialmente si rivolge a un lettore non specialista, sono la rielaborazione di scritti composti in circostanze diverse.

E. S.

I PROLOGO (E EPILOGO)

Dialogo tra il Comandamento di non uccidere, l'Omicidio e la Gente

La Gente. Non se ne può più! Ogni giorno qui da noi viene ammazzato qualcuno! Non parliamo di quel che accade appena fuori dei confini e di tutte le guerre che stanno divampando nel mondo! Bisogna fare qualcosa!... Ma ecco il Comandamento di non uccidere che sta venendo qui..., tirandosi dietro un brutto tipo... Benvenuto! Che cosa dobbiamo fare?... ma chi è costui che ti segue?

Il Comandamento di non uccidere. Non uccidere! Ecco quel che dovete fare! Quanto al mio accompagnatore, egli è l'Omicidio, che mi trascino dietro perché sia condannato.

La Gente. Sì, condanniamolo. È ora di finirla! Lasciamogli dire le ultime volontà e intanto prepariamo la corda.

L'OMICIDIO. *(Non parla e non sembra spaventato)*. La gente. Sbrigati! Esprimi la tua ultima volontà... Ma perché te ne stai lì zitto?

L'Omicidio. Perché penso che l'ultima volontà siamo in due a doverla esprimere... La Gente. Ti sembra il momento di scherzare?! L'Omicidio. No, sto parlando sul serio. Penso che se a me tocca di dire le ultime volontà, tocca di dirle anche al Comandamento di non uccidere...

Il Comandamento di non uccidere. Oh questa è bella! Che cosa c'entro io con te?

L'Omicidio. A me pare che tu c'entri, eccome! Voglio dire che se io sono colpevole, lo sei anche tu. Il Comandamento di non uccidere. Che miserabile sei! Voler mescolare la mia veneranda maestà con la sozzura della tua anima!

La Gente. Basta! Ecco la corda! Altrimenti ci racconterà la solita storiella che, siccome lo impicchiamo per fare giustizia, noi siamo come lui. Il Comandamento di non uccidere. No, state indietro! Proprio per la differenza che c'è tra me e lui, lasciamo che prima di pagare il conto si spieghi. L'Omicidio. Non intendevo raccontare quella storiella. Pensavo a qualcosa di più sostanzioso, che comunque mi porta a ribadire che alla fin dei conti tu (e Chi ti manda e ti impone alla gente) la pensi come me e che nel fondo invisibile del tuo cuore tu gli uomini li uccidi proprio come faccio io alla luce del sole. Il Comandamento di non uccidere. Sei un pazzo furioso!... Ma ti ascolteremo.

L'OMICIDIO. Vorrei farti prima una domanda. Tu che comandi di non uccidere, ignori o conosci che cos'è l'uomo?

Il Comandamento di non uccidere. Via! Lo conosco bene! Tanto che proibisco di ucciderlo! L'OMICIDIO. Immagino che tu lo proibisca, perché

uccidere un uomo equivale a violarne la natura. Il Comandamento di non uccidere. Sì, una volta mi esprimevo in questi termini, soprattutto per bocca dei Dottori della Chiesa, che si rifacevano a Platone e Aristotele. Ma si può essere anche più semplici, e dire (tenendo fermo quel concetto) che uccidere equivale a trattare l'uomo come una semplice cosa. L'Omicidio. D'accordo: l'uomo non è una semplice cosa. Tuttavia credo che anche per te l'uomo e le semplici cose abbiano qualcosa in comune. Voglio dire: tu, che proibisci di uccidere, credi o no che gli uomini nascono e muoiono e cioè incominciano e finiscono di essere, come le altre cose del mondo? Il Comandamento di non uccidere. Certo che lo credo! Lo credono tutti. Lo credi anche tu, che ti dai un bel da fare perché la loro morte si avveri. L'Omicidio. Indubbiamente io mi do da fare. Ma anche tu, senza darlo a vedere, non scherzi... Il Comandamento di non uccidere. ... E dagli con le tue frottole!...

L'Omicidio. ... sì, sì, per il momento lasciamo stare; ora volevo ribadire soltanto che anche tu, come me, sei convinto che l'uomo, come tutte le cose del mondo, incomincia ad esistere e finisce di esistere. Ma dimmi: poiché tu proibisci l'omicidio perché è contro natura, che nome dai a quel modo di vivere che rispetta e si adegua ed è conforme alla natura dell'uomo? Il Comandamento di non uccidere. Dirò che si chiama vita buona e vita giusta, e chiamerò buono e giusto chi la pratica.

L'Omicidio. Quindi chiamerai buono e giusto chi asseconda e favorisce la natura delle cose e dà loro quel che loro spetta.

Il Comandamento di non uccidere. Certo. Tanto che i sapienti di una volta dicevano che la giustizia è (per usare un'espressione di Tommaso d'Aquino, a cui la Chiesa cattolica continua a ispirarsi) *perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuere*, ossia è la volontà perpetua e costante di dare a ciascuno (e a ciascuna cosa) quanto gli spetta; il suo *ius*, il suo "diritto". L'Omicidio. Mi pare che tu voglia dire che all'acqua si riconoscono i suoi diritti quando la si tratta come acqua, e non come fuoco o pietra; e al fuoco si riconoscono i suoi diritti quando lo si tratta come fuoco e non come acqua o pietra; e così per tutte le altre cose. E che quindi all'uomo si riconoscono i suoi diritti - il suo *ius*, come tu dici - quando lo si tratta come uomo e non come semplice cosa, ossia come acqua, fuoco, pietra, o come merce.

Il Comandamento di non uccidere. Proprio così. L'Omicidio. E allora dimmi se sbaglio o penso bene quando ritengo che alla natura del fuoco ci si adegua, e si è quindi buoni e giusti con lui, non solo quando lo si accende, ma anche quando lo si spegne. Il Comandamento di non uccidere. Pensi bene. Anche perché se, spegnendolo, non si fosse buoni e giusti con lui, per tenerlo sempre in vita occorrerebbe la legna di tutti i boschi della terra e ci troveremmo ad essere sommamente cattivi e ingiusti con la legna. E poi, anche bruciandola tutta non riusciremmo mai nel nostro intento di tenere il fuoco sempre acceso e di essere a questa maniera buoni

e giusti con lui. L'Omicidio. Certo, il fuoco, prima o poi, si spegne. Come tutte le cose. Concordavamo infatti, prima, nel dire che tutte le cose del mondo incominciano ad essere e finiscono di essere... Ma ora sta' a sentire (se mi lasci andare avanti ancora un po'). Mi sembra che tu ed io siamo d'accordo su questo punto: che alla fin fine, la *natura fondamentale* di tutte le cose del mondo è appunto il loro essere sottoposte a nascita e a morte. Perché, con tutti i progressi della scienza, siamo venuti a sapere che sapere veramente quale sia la natura dell'acqua, della pietra, del fuoco e dell'uomo è impresa disperata; mentre si va sul sicuro, e con la benedizione della scienza e di tutta la cultura antica e moderna, se diciamo, come dicevamo, che la natura fondamentale, cioè l'essenza di tutte le cose del mondo, e quindi anche di quella cosa sui generis che è l'uomo, è il loro essere destinato alla nascita e alla morte.

Il Comandamento di non uccidere. Sì, dici bene. l'essenza di tutte le cose del mondo è il loro divenire, il loro passare dal non essere all'essere, per tornare al non essere. Sì, questa è la loro natura fondamentale. L'Omicidio. Bene! Ma ora sta' attento: non avevamo detto prima che vita buona e giusta è quella che si adegua e rispetta ed è conforme alla natura delle cose, e che buono e giusto è chi pratica questo tipo di vita? Il Comandamento di non uccidere. Che intendi dire? L'Omicidio. Quello che ho detto; e su cui ci siamo trovati fin qui tutti e due d'accordo. Comunque, ripercorriamo insieme la strada. Bontà e giustizia è rispettare e favorire la natura delle cose. E - dicevamo - la natura fondamentale delle cose del mondo è di nascere e morire. Appunto per questo non si è cattivi e ingiusti col fuoco né quando lo si accende e nemmeno quando lo si spegne. Anche quando lo si spegne ci si adegua e si rispetta e si favorisce la sua natura mortale. Il Comandamento di non uccidere. E allora? L'Omicidio. Ma allora non vedi, mio caro, che quel che dicevamo del fuoco lo dobbiamo dire anche di ogni altra cosa e di ogni natura mortale, e dunque anche dell'uomo?

Il Comandamento di non uccidere. Ma l'uomo non è una semplice cosa!

L'Omicidio. Certo, ma prima hai convenuto che, pur essendo molto diverso dalle semplici cose, l'uomo ha in comune con esse il destino di morire e di nascere. Anche l'uomo, cioè, ha una natura mortale. O adesso ti tiri indietro?

Il Comandamento di non uccidere. No, non mi tiro indietro. Anche l'uomo incomincia e finisce di essere. (E Chi ha inventato me e i miei nove fratelli ha voluto che anche l'uomo, come le altre cose, fosse una "creatura".) L'Omicidio. Ma allora, se così stanno le cose, eccomi alla conclusione. Come noi ci adeguiamo e favoriamo la natura fondamentale del fuoco, e siamo dunque buoni e giusti con lui non solo quando lo accendiamo ma anche quando lo spegniamo, allo stesso modo dobbiamo dire che ci adeguiamo e favoriamo e rispettiamo la natura fondamentale dell'uomo, e siamo buoni e giusti con lui, non solo quando lo facciamo

nascere e lo produciamo e lo fabbrichiamo (e lo manipoliamo e trasformiamo) con le mille diavolerie consentite dal progresso della scienza e della tecnica, ma anche quando lo uccidiamo, distruggiamo, devastiamo in tutti i modi che siamo capaci di praticare (anche in questo caso con l'aiuto della tecnica).

Il Comandamento di non uccidere. Sei un ignobile e stupido pazzo, perché non vuoi ricordarti che *l'uomo vuol vivere*, e "favorendone" la morte, come dici tu, tu non ti adegui alla sua volontà di vivere (che un tempo veniva chiamata "inclinazione naturale"), ma pratici la violenza più orrenda sulla sua natura!

L'Omicidio. Capisco. Ma, nel divenire delle cose, la volontà di vivere non si trova in un *limbo*: essa è *ostacolata* da forze e da volontà ostili (umane, naturali, e anche divine) che mirano a distruggerla. Essere destinato alla morte significa cioè, per l'uomo, essere in lotta e alla fine sopraffatto da altre forze e volontà. (E il tuo Dio, che è anche il mio, è l'artefice supremo di questa grave distruzione di uomini e cose.) *La natura fondamentale dell'uomo*, cioè l'incominciare ad essere e il finire, è *appunto questa lotta*; e quindi la violenza omicida non si adegua certo e non favorisce la volontà di sopravvivenza di chi è ucciso, ma si adegua e favorisce *il conflitto* in cui tale volontà è coinvolta e al di fuori del quale essa non esiste; e cioè, daccapo, favorisce la natura fondamentale di chi è ucciso, e dunque tale violenza è buona e giusta con lui.

Il Comandamento di non uccidere. ... Semplifichi troppo il problema. D'altra parte hai già parlato abbastanza.

L'Omicidio. Finisco subito e poi mi impiccherete. Il motivo in base al quale abbiamo concluso che fabbricare e distruggere l'uomo è cosa buona e giusta è dato, abbiamo visto, dalla nostra convinzione che la natura fondamentale dell'uomo, come quella di tutte le altre cose, è il suo incominciare e finire di esistere. Questa convinzione mi pervade e mi estasia. Ma pervade ed estasia anche te, mio caro, che - me l'hai detto ora - non ti tiri indietro. Questa convinzione è l'anima di ogni fabbricazione e di ogni distruzione dell'uomo. È l'anima di ogni omicidio. E la mia anima. Ma, caro Comandamento di non uccidere, abbiamo assodato che è anche la tua anima... (ed è anche l'anima di quel gran Fabbricatore e Distruttore di cose e di uomini che è il nostro Dio), ed è la tua anima, *sia* che tu ti faccia portavoce della "fede", *sia* che tu voglia essere invece portavoce della "ragione"... Vedi allora se ero così avventato a dirti quello che ti dicevo all'inizio... Il Comandamento di non uccidere. Che cosa? L'Omicidio. Che se mi tocca di dire le ultime volontà, allora anche tu devi fare altrettanto (e, perbacco, anche Dio deve farlo); e che anche tu la pensi come me; e che nel fondo invisibile del tuo cuore tu (divinamente ispirato) gli uomini li uccidi proprio e anche meglio di come faccio io alla luce del sole. Giacché - diciamola dunque questa gran verità - il modo più genuino e originario di uccidere l'uomo è proprio quello di credere che egli sia

destinato alla morte, alla consunzione della sua esistenza...

La Gente. (*Mettono la corda attorno al collo dell'Omicidio e incominciano a tirare*).

L'Omicidio. (*Con voce strozzata*) ...la radice dell'omicidio è proprio la convinzione che le cose incominciano e finiscono, quella convinzione che tu hai in comune con me e io ho in comune con tutte le forme più nobili e venerande della nostra cultura e della nostra civiltà..., preparate una seconda corda!... Il Comandamento di non uccidere. Fermi tutti! Tiratelo giù! Oggi sono andato molto in giro per il mondo e sono stanco. Ma che non scappi. E per questa notte dormiamoci sopra.

II IL GIOVANE RICCO

Per quanto temibile, la minaccia della proliferazione nucleare appartiene a un fenomeno più ampio e complesso: la pressione che il Terzo Mondo esercita da tempo sulle società avanzate del Pianeta per ridurne il predominio e partecipare al godimento delle loro ricchezze. Gli Stati Uniti continuano a tenere sotto controllo l'Iraq soprattutto per evitare che questo Paese venga a disporre di un armamento atomico; e tale intento è ancora più esplicito nei confronti di Paesi come la Corea del Nord. Ma questi episodi, pur rilevanti, si inscrivono nel grande problema del nostro tempo: lo spostamento della conflittualità planetaria dall'asse Est-Ovest all'asse Nord-Sud (cfr. E. S., *La bilancia*, Rizzoli, 1992).

La Chiesa cattolica partecipa attivamente e con autorità alla discussione di questo problema e al tentativo di risolverlo. In sostanza essa sollecita, alla luce del principio evangelico della carità, una redistribuzione delle ricchezze del mondo. I ricchi devono dare ai poveri. E non devono pretendere, per dare di meno o per non dare affatto, che il numero dei poveri non abbia a crescere. Non devono pretendere, per il loro egoismo, quel contenimento demografico che la Chiesa cattolica vede come un'ulteriore violazione della legge divina.

A questa sollecitazione evangelica si risponde spesso dicendo che se i popoli ricchi facessero quello che vuole la Chiesa, rovinerebbero la propria economia e trascinerebbero con sé nel baratro anche tutti gli altri. È un discorso, questo, che presuppone la dipendenza economica del Terzo Mondo dal Nord del Pianeta. Ed è indubbio che all'interno dell'economia capitalistica questa dipendenza sussiste. Si tratta però di vedere, replicano altri, se la sopravvivenza dell'uomo, e in particolare dell'uomo non occidentale, sia inevitabilmente legata alle forme e alle procedure dell'economia capitalistica. Ma va osservato che se questo legame non sussistesse - dopotutto, si dice, i popoli ricchi fanno ben poco per quelli poveri, i quali peraltro riescono a sopravvivere e a crescere in modo vertiginoso -, i ricchi non avrebbero più il dovere di aiutare i poveri e tanto meno di mettere a repentaglio, per questo, le proprie economie. Avrebbero piuttosto il dovere di tenersi il più possibile alla larga dei poveri.

Ma come stanno effettivamente le cose nei rapporti tra società avanzate e sottosviluppate? Oggi sono quasi tutti convinti che a rispondere a questo tipo di domande possa essere soltanto la scienza economica, e propriamente l'economia politica. Anche la Chiesa ne è convinta. Sul piano sessuale e del controllo demografico, per stabilire che cosa sia "naturale" e che cosa invece "contro natura" la Chiesa si affida alle scienze medico-

biologiche. Analogamente, è alle scienze economiche e sociali che la Chiesa si affida per stabilire se i Paesi sottosviluppati abbiano o meno bisogno, per sopravvivere, dell'aiuto delle società capitalistiche.

A quanto sembra, la Chiesa si affida alla scienza economica ufficiale, per la quale è una follia che la razza umana possa sopravvivere al di fuori e indipendentemente dalle forme economiche del capitalismo. Dicendo che i popoli ricchi devono dare a quelli poveri, la Chiesa mostra infatti di ritenere che quest'ultimi, appunto, non potrebbero continuare a vivere senza l'aiuto dell'economia capitalista. Oggi la Chiesa non solo dice di preferire il capitalismo alla fallimentare e fallita pianificazione economica del socialismo reale, ma dà il proprio credito anche alle forme ufficiali della scienza economica capitalista, e non considera scientifiche le diverse forme di contestazione che, anche dopo il crollo del marxismo, vengono rivolte alla scienza economica ufficiale. La Chiesa condivide cioè il "buon senso" imperante nelle società avanzate.

Ma la scienza economica, oltre a quello qui sopra indicato, ha anche il compito di stabilire fino a che punto le società ricche possono spingersi, per aiutare quelle povere, senza perdere l'equilibrio e cadere per terra. Qui, l'accordo tra Chiesa e economia ufficiale tende a ridursi. Secondo la scienza ufficiale, infatti, i margini di manovra delle società ricche sono molto ridotti rispetto all'ampiezza che secondo la Chiesa dovrebbe avere l'aiuto ai popoli poveri. La Chiesa, cioè, non si allinea completamente al buon senso della scienza ufficiale.

Non può infatti dimenticare l'episodio evangelico del giovane ricco, al quale Gesù dice che per avere la vita eterna deve dare tutti i suoi beni ai poveri. «Se ne andò contristato, perché aveva molti beni.» Più facile per un cammello passare attraverso la cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli. Gesù sa fin dall'inizio che il giovane ricco non si sarebbe mai liberato dei propri beni, che per giunta erano molti. Per Gesù è impossibile che un ricco entri nel regno dei cieli; ma l'episodio evangelico dice anche che è estremamente difficile che i ricchi si disfino dei loro beni. È evidente comunque che per Gesù i ricchi possono salvarsi solo diventando poveri. Devono perdere la loro potenza e la loro vita dev'essere, dal punto di vista del successo mondano, un fallimento.

Ma la Chiesa *non* arriva fino a questo punto. Non intende apparire nemica del buon senso. Non può dimenticare la condanna evangelica dei ricchi, ma ne maschera la sostanza paradossale e scandalosa, e presenta il messaggio di Gesù come una proposta sostanzialmente compatibile col buon senso oggi dominante. Ai popoli ricchi dovrebbe dire: «Per salvare la vostra anima dovete andare alla malora». Ma evita di dirlo. O lo dice a metà, in modo ambiguo. Cede alla tentazione del mondo - si copre con le vesti del buon senso - e dimentica Gesù. Il carattere perentorio dell'ammonimento di Gesù si incrina, si trasforma nel compromesso del "male minore" e diventa la sollecitazione a dare "il più possibile" *senza*

andare in malora.

In questo modo, però, i popoli ricchi non salvano la loro anima. Non rinunciano infatti alle loro ricchezze e alla potenza che le difende e moltiplica. A parte le intenzioni, la Chiesa si serve della loro anima per aiutare i poveri. Spera così, la Chiesa, di salvare la propria anima (giacché dare o far dare ai poveri è come dare a Cristo).

Infine, Gesù è paradossale, ma anche realista: sa che i ricchi hanno cuori di pietra. Solo un miracolo potrebbe scioglierli. La Chiesa dovrebbe dire: «So di chiedere ai ricchi l'impossibile o quasi; ma credo che il miracolo si compia - credo, quindi che l'economia capitalistica vada alla malora. E proprio perché credo in questo miracolo, cioè in un futuro dove verrà realizzata la giusta distribuzione della ricchezza, rifiuto quella forma di equilibrio economico che si vuole ottenere mediante la limitazione dell'incremento demografico dei popoli poveri». Ma, ancora una volta, tutto questo la Chiesa non lo proclama al mondo. Evita il paradosso e presenta il proprio messaggio come una sensata proposta, della cui sensatezza i ricchi di buon senso e il buon senso dei ricchi potranno alla fine rendersi conto.

Per il buon senso, d'altra parte, è difficile non essere contraddittorio. Ad esempio per il buon senso del concetto di "guerra giusta". Il presidente americano Bush aveva presentato le azioni militari contro l'Iraq come semplici corollari dei provvedimenti contro questo Paese decisi dall'ONU quando si era discusso ampiamente, negli Stati Uniti e in Europa, se si stava o no combattendo una "guerra giusta" contro l'Iraq. Alcuni importanti contributi di quella discussione sono stati poi raccolti in un volume, *Giusta o ingiusta? Considerazioni sul carattere morale della guerra del Golfo* (Anabasi, 1992). Con alcune differenze di impostazione, Michael Walzer, George Weigel e Jean Bethke Elshtain sostengono che si è trattato di una guerra giusta; dall'altra parte o lo si nega (Sari Nusseibeh, Stanley Hauerwas), o si presenta la posizione della Chiesa cattolica, come fanno le pagine ivi riprodotte di un Editoriale de «La civiltà cattolica» apparso nel 1991 con l'approvazione del Segretario di Stato dei Vaticano.

Per la Chiesa, ormai, l'unica "guerra giusta" è quella di "legittima difesa" (*ius legitimae defensionis*, *Gaudium et Spes*, n. 79). Ma anche questa difesa diventa illegittima, per la Chiesa, quando i danni inflitti all'aggressore sono troppo superiori a quelli subiti. In questo caso «si può avere l'obbligo di subire l'ingiustizia» (Pio XII, *Discorsi e radiomessaggi*, XV). Non siamo proprio al porgere l'altra guancia, ma, insomma, se non lo si può ricambiare, è meglio tenersi lo schiaffo piuttosto che restituirne due.

Ma la "legittima difesa" è un concetto intricato. Per l'Editoriale de «La civiltà cattolica», se l'unico senso accettabile della "guerra giusta" è la "legittima difesa", quest'ultima è essa stessa lecita soltanto come «pura difesa in presenza di un'aggressione in atto». Se l'aggressione non è *in atto*

non c'è legittima difesa. Mi sembra il punto debole di questa posizione. Se qualcuno sapesse che un suo nemico è proprio deciso a ucciderlo, costi quel che costi, dovrebbe aspettare che venga a sparargli (cioè l'aggressione in atto), affinché la sua difesa sia legittima? Se è legittimo uccidere chi sta uccidendoci, sembra che lo sia anche uccidere chi sappiamo con certezza che è deciso a ucciderci. A chi replica che non potremo mai saperlo con certezza, va risposto che questa certezza non c'è nemmeno quando uno punta contro di noi la pistola: l'arma potrebbe incepparsi; chi la impugna potrebbe avere soltanto l'intenzione di spaventarci, ecc. Agli Stati Uniti sembra proprio che qualcuno, nel mondo, stia preparando le atomiche: dovranno aspettare di vedersela gettare addosso, per avere quella certezza della intenzione di uccidere, che, per i sostenitori della "guerra giusta", renderebbe legittima la difesa? O non si deve piuttosto dire che la Chiesa, accettando il concetto di legittima difesa, è costretta a non limitarlo all'aggressione in atto, ma a estenderlo anche alle forme di difesa che hanno l'intento di prevenire il danno?

D'altra parte, se chi sta morendo di fame si accinge ad ammazzare un ricco per derubarlo e mangiare, e il ricco reagisce uccidendo l'aggressore, la legge dirà che l'uccisore ha agito per legittima difesa. Non riconoscerà mai che anche il povero ha agito per una forma di legittima difesa. Ma questo schema è applicabile al rapporto tra i popoli? Rimproverare i ricchi per il loro egoismo è fatica sprecata (è più facile che un cammello passi per la cruna dell'ago...): i ricchi possono comprarsi anche una coscienza pulita, e anche i concetti di "guerra giusta" e di "legittima difesa".

III LA SALVEZZA DELL'ANIMA E IL GRANDE INQUISITORE

Supponiamo che quando Gesù dice al giovane ricco di dare tutte le sue ricchezze ai poveri per avere la vita eterna, costui, invece di andarsene in silenzio, come raccontano i Vangeli, risponda: «Facciamo così: darò *il più possibile* ai poveri; compatibilmente però con la necessità che il mio patrimonio non vada in rovina».

Se avesse risposto così, Gesù lo avrebbe cacciato con ignominia - come aveva cacciato i mercanti dal tempio. Con questa risposta il giovane ricco mercanteggia la vita eterna. La vuole acquistare a un prezzo conveniente. Trasforma il tempio in un mercato; e non si salva. Quando, nel racconto evangelico, egli se ne va via in silenzio, Gesù ha per i ricchi parole di estrema crudeltà. Il ricco che dà "il più possibile" ai poveri non si salva. La preoccupazione che, aiutando i poveri, il patrimonio non abbia ad andare in rovina, è proprio il peccato dal quale Gesù vorrebbe che il ricco si liberasse. Gesù vuole che la ricchezza si perda affinché l'anima del ricco si salvi.

Perché non ci siano dubbi in proposito, il Vangelo di Matteo *distingue* l'amare il nostro prossimo come noi stessi dal dare tutte le nostre ricchezze ai poveri - mostra che lo stesso amare il prossimo come noi stessi *non* è amore vero se, amando il prossimo, gli diamo "il più possibile", compatibilmente con la nostra volontà di non andare in rovina. Al giovane ricco che dichiara di aver sempre osservato i comandamenti, tra i quali quello di amare il prossimo come se stessi, e chiede che cosa ancora gli "manchi" per essere salvo, Gesù risponde: «Ti manca ancora una cosa» (*adhuc unum tibi deest*, Luca, 18, 22): dare tutte le tue ricchezze ai poveri - cioè mandare in rovina la tua ricchezza. Se non lo farai, quel tuo amare il prossimo come te stesso sarà soltanto un amore dipinto.

Dando ai poveri la sua ricchezza, il ricco salva la propria anima; non quella dei poveri. Li aiuta qui, nel mondo; e così salva la propria anima. I poveri, invece, l'anima la salvano proprio perché son poveri, o la perdono per un motivo diverso dal loro esser poveri. Lo dice il discorso della montagna: «Beati coloro che piangono» e quelli che «hanno fame e sete di giustizia». La povertà è appunto la situazione in cui vengono alimentati il pianto, la fame di giustizia e di pane, e anche quella "povertà di spirito" che a sua volta apre il regno dei cieli. È per salvare *la propria* anima che il ricco deve dare ai poveri. Poiché dare ai poveri è dare a Cristo, chi dà salva se stesso.

Poi c'è chi esorta il ricco a dare. Anche costui deve impegnarsi in questa sua esortazione per salvare la propria anima. E se gli riuscirà di riproporre il senso autentico dell'esortazione evangelica, egli mirerà a

salvare anche l'anima del ricco. Questo esortatore è innanzitutto la Chiesa. Ma riesce la Chiesa a riproporre il senso autentico dell'esortazione evangelica? Ci si meraviglia dell'audacia del pontificato attuale nei confronti dei ricchi. Sembra che non si possa andare al di là, ad esempio, delle dichiarazioni fatte a suo tempo da Giovanni Paolo II negli Stati Uniti. Ma la Chiesa attuale, che dopo aver combattuto il comunismo marxista e il socialismo reale mostra nei confronti del capitalismo uno spirito di indipendenza altrettanto radicale, sa entrare nello spirito di ciò che Gesù dice al giovane ricco? Oggi la Chiesa vede chiaramente che il rapporto tra poveri e ricchi non è più riducibile alla sfera individuale e privata, ma riguarda anche, e anzi primariamente, la sfera pubblica, il rapporto tra i popoli. Eppure la Chiesa esita a ripetere l'appello di Gesù ai ricchi. Lo accentua in modo improprio. Finisce con l'alterarlo.

Gesù dice al ricco: Se vuoi salvare la tua anima, disfatti della tua ricchezza, manda in malora il tuo patrimonio, e successo, potenza, sicurezza a questo mondo. Disfatene, dando ai poveri quel che è tuo, perché solo in questo modo il tuo amare il prossimo come te stesso non sarà fumo. Gesù *non* dice: Disfatene per dare ai poveri le condizioni della sopravvivenza. Lo scopo della liquidazione della ricchezza non è per Gesù l'organizzazione mondiale della lotta contro la povertà, Gesù *non calcola*: non ha in mente il calcolo in base al quale risulterebbe che, se i ricchi dessero le proprie ricchezze ai poveri, a questi sarebbero assicurate le condizioni elementari della sopravvivenza. Gesù non è un esperto dell'Organizzazione delle Nazioni Unite. Egli dice che cosa deve fare il ricco per salvare la propria anima; non che cosa deve fare per salvare il corpo dei poveri. Anche perché, se i poveri fossero aiutati ad uscire dalla povertà, dove mai ci sarebbero ancora i beati, ossia coloro che hanno le chiavi del cielo perché piangono e hanno fame?

Gesù dice al ricco: Per salvare l'anima manda in malora la ricchezza che ti gonfia a tal punto di orgoglio e di cecità, che è più facile per un cammello ecc. che per te passare dalla porta del cielo. Manda in malora la ricchezza, perché solo in questo modo riuscirai ad amare veramente il tuo prossimo. Gesù dice al ricco di amare veramente il suo prossimo, non di essere un efficiente ingegnere sociale che sa risolvere i problemi della fame nel mondo. Lì si può risolvere senza amare (e per Gesù si tratterà di una falsa sapienza mondana); si può amare senza risolverli (ma «cercate innanzitutto il regno di Dio e anche il resto vi sarà dato in sovrappiù»). Sembra invece che la Chiesa miri oggi soprattutto a dare il proprio contributo perché quei problemi siano risolti e che sempre a questo scopo richieda ai ricchi uno sforzo superiore a quello che essi sono disposti a compiere.

(Certo, come è amore dipinto quello in cui non si danno le proprie ricchezze ai poveri, così è dipinto l'amore in cui le si danno senza cuore, senza amore. L'apostolo Paolo dice, nella prima *Lettera ai Corinti*, che

«anche se distribuissi tutte le mie sostanze... ma non avessi la carità, niente mi giova», cioè sono perduto, ho perduto la salvezza. Se uno è completamente apatico e abulico e tutto quello che ha io dà via per indifferenza o per non complicarsi la vita, costui, che è senza carità, cioè senza amore, non guadagna la vita eterna. Le due situazioni - che uno ami senza privarsi della propria ricchezza e che uno si disfi di essa senza amore - non vanno confuse. Inoltre, dicendo che anche se dessi tutto ai poveri, senza carità non potrei salvarmi, Paolo dice appunto che è per salvare se stesso che il ricco deve amare in modo vero, e non per organizzare la salvezza mondana dei poveri. Lo scopo primario non è di dare ai poveri, e di organizzare il loro benessere, ma di aver "gio�amento", cioè di salvare l'anima. *Quaerite primum regnum Dei*, Matteo, 6, 33. Fermo restando che il regno di Dio, ossia il regno della salvezza, è il regno dell'amore. Lo scopo primario è salvarsi nell'amore.)

Per essere fedele all'insegnamento di Gesù, la Chiesa dovrebbe dire ai popoli ricchi: Non basta che osserviate i comandamenti; anche se foste capaci di questo, ancora una cosa dovreste fare: rendere vero amore l'amore per gli altri (posto che di qualche forma di amore siate capaci); e cioè liberarvi delle ricchezze; e questo significa mandare in rovina la vostra brama di potere, gli agi, e gli eserciti e il sistema di alleanze che li difendono; significa mandare in rovina il sistema di produzione economica che ogni giorno rende più profondo l'abisso che vi separa dai poveri.

Questo direbbe Gesù, se i popoli ricchi andassero da lui per chiedergli che cosa devono fare per avere la vita eterna e salvare la loro anima. E quanti osservano che se i popoli ricchi aiutassero quelli poveri oltre certi limiti andrebbero essi per primi in rovina, trascinando con sé anche i poveri, non si rendono conto, facendo questo discorso, che proprio questo vuole Gesù (e i Vangeli lo ripetono in modo martellante e quasi ossessivo): che le ricchezze del mondo vadano in rovina affinché l'amore vero prevalga e l'anima dei ricchi - l'anima dell'Occidente e delle cosiddette società avanzate - sia salva.

Si può replicare dicendo che, poiché non è possibile sciogliere i cuori di pietra dei ricchi, è preferibile il "male minore". Certo, lo si può fare, ma sapendo che quando si persegue il "male minore" (una vecchia tentazione del cattolicesimo) si smentiscono le parole di Gesù, così come le si smentisce quando ci si propone di fare "il più possibile" per i poveri. Qualcuno può pensare poi che quel discorso di Gesù sia pura pazzia. Tuttavia è proprio questa pazzia che Gesù direbbe ai popoli ricchi. Anche la Chiesa deve aver pensato che questo discorso sia pura pazzia. E può darsi che abbia anche ragione. Ma, restando attaccata a queste sue ragioni, la Chiesa volta le spalle a Gesù proprio nel momento in cui essa si mostra audace e indipendente nei confronti dei ricchi. Il Grande Inquisitore di Dostoevskij non ha ancora finito di parlare. Rinfacciava a Gesù che la libertà da lui promessa agli uomini era troppo pericolosa e finiva col

renderli infelici; ora può aggiungere che la sua esortazione a disfarsi della ricchezza e della potenza è ancora più pericolosa e pazzesca.

La Chiesa evita la pazzia di Gesù e, contrariamente alle proprie intenzioni, suggerisce anche quel mercanteggiamento che il giovane ricco avrebbe potuto proporre a Gesù. Dice infatti ai popoli ricchi: Dovete dare di più; dovete dare "il più possibile", compatibilmente con la vostra giusta esigenza di non andare in malora. Ma se dessero il più possibile perderebbero egualmente la loro anima e la vita eterna. Esortando i ricchi a dare il più possibile, la Chiesa sembra non avere a cuore la salvezza della loro anima - e nemmeno della propria, giacché il buon esortatore si salva solo se riproduce l'esortazione di Gesù. Temendo di sembrare pazzo come Gesù, la Chiesa diluisce il sale evangelico, sino a farlo diventare una miscela di buon senso. La Chiesa non vuole che i popoli ricchi vadano in malora, ma crede che in malora non ci andrebbero anche se per i popoli poveri facessero molto di più di quello che fanno. Ma Gesù caccerebbe con ignominia dal tempio anche i popoli ricchi che gli proponessero di dar loro la vita eterna in cambio del loro impegno di dare ai poveri "il più possibile". Rispetto ai piani con i quali la sapienza profana ritiene di risolvere i problemi della povertà, la Chiesa fa solo una questione di quantità. Non dice alla ricchezza di andare alla malora, ma chiede che essa sia amministrata in modo oculato, così che si possa andare incontro ai bisogni dei poveri senza pregiudicare la ricchezza dei ricchi.

Indubbiamente, in un tempo in cui ritiene di poter diventare la guida spirituale del mondo, la Chiesa non può permettersi di sembrare pazzo. Deve anzi mostrare che anche in fatto di sapienza mondana essa ha molto da insegnare. Forse sciupa calcolatamente una carta che ha in mano, cioè la dottrina, che risale anch'essa al Vangelo, per la quale la fede in Cristo non può essere in contrasto con la *vera* sapienza profana e mondana. Quando dice di dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, Gesù sostiene che tutto quello che il vero Cesare richiede all'uomo (tutto quello, cioè, che è richiesto dalla dimensione della vera potenza e dalla vera sapienza mondana - la dimensione della "ragione") non può essere in contrasto con quanto è richiesto da Dio, ossia dalla fede che segue l'insegnamento di Cristo. C'è armonia tra fede e ragione - sostengono la fede cristiana e la Chiesa. Se rifiuta ad alta voce l'aborto, l'eutanasia, il divorzio, le pratiche anticoncezionali, la Chiesa lo fa non solo perché vuol tener ferma la propria fede, ma anche e soprattutto perché crede che essa sia in armonia con la ragione e che dunque quel rifiuto sia da compiere anche in nome della ragione, ossia della vera sapienza mondana.

Ciononostante, in relazione a quel che i ricchi devono fare, la Chiesa non approfitta di questa sua dottrina dell'armonia di fede e ragione (cfr. cap. VII); non gioca questa sua carta per mostrare di non essere pazzo. Potrebbe giocarla dicendo: Chiedere ai ricchi di andare in rovina (e credere che i ricchi diano ascolto a una richiesta del genere) è una pazzia

solo in apparenza - come solo in apparenza è una pazzia affermare che un uomo chiamato Gesù sia Dio. La fede non può essere in contrasto con la ragione - anche se, su questa terra, la ragione è incapace di scorgere ciò che la fede le indica, e deve attendere, per scorgerlo, il paradiso, dove vedremo Dio "faccia a faccia" e non ci sarà più bisogno della fede. Non è dunque in contrasto con la ragione, non è pazzia, ma è anche autentica sapienza mondana chiedere ai ricchi di amare e di rinunciare alle loro ricchezze. Eppure questa carta, la Chiesa, non la gioca. Forse perché sa che ben pochi sarebbero in grado di capirne la forza. Forse perché teme che, quando fosse giocata, potrebbe far nascere gravi dubbi sulla vera forza del principio che anche i più grandi paradossi della fede non smentiscono la ragione (cfr. capp. VII-VIII).

IV LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

La Chiesa ritiene che le forme di cultura, di società e di esistenza oggi dominanti nel mondo siano lontane dal cristianesimo autentico e conducano le masse al di fuori della via della salvezza indicata da Cristo. Per la Chiesa il capitalismo è certamente uno strumento molto più efficace del socialismo reale ai fini della produzione della ricchezza (e quindi meritata è la sua vittoria sull'avversario); ma esso tende a orientare tale produzione non al "bene comune" della società, bensì al proprio vantaggio, trasformando così in un calcolo egoistico la produzione dei beni che servono all'uomo per vivere. A sua volta la democrazia è preferita dalla Chiesa al totalitarismo marxista; ma, come hanno ribadito la *Centesimus annus* e la *Veritatis splendor*, la democrazia che oggi prevale nelle società avanzate è strettamente intrecciata al relativismo, sì che la libertà si presenta separata dalla verità e resta aperta la strada verso una forma di totalitarismo tanto più pericolosa quanto più mascherata. Nelle società ricche prevalgono il consumismo, l'edonismo, l'utilitarismo, il pragmatismo, verso i quali c'è il pericolo che si dirigano anche le società postcomuniste. (E il riconoscimento, da parte della Chiesa, della dignità delle religioni non cristiane è anche il suo riconoscimento delle difficoltà che il cristianesimo incontra nel tentativo di far breccia nelle masse sterminate che o si fanno guidare dalle grandi forme della saggezza dell'Oriente, oppure sono ancora a metà strada, come la Cina, tra il marxismo e o un recupero della tradizione o un accesso al capitalismo che non lasci spazio ai valori del cristianesimo.)

La Chiesa constata che le aree economicamente o culturalmente più avanzate del Pianeta sono lontane dal cristianesimo; e tuttavia anche l'enciclica *Veritatis splendor* elabora il progetto di un *mondo cristiano*. Anzi, cattolico. Anzi, regolato dai principi della dottrina sociale della Chiesa. Non è utopica la possibilità che la Chiesa sostituisca il marxismo alla guida dei popoli poveri, soprattutto dell'America Latina e dell'Africa; e anche per questo motivo, se la Chiesa constata che oggi il mondo nel suo insieme non è cristiano, essa continua peraltro a sperare che lo diventi.

Mondo cristiano significa: convivenza umana dove le leggi del cristianesimo sono leggi della società e dello Stato. Il che può essere desiderabile per alcuni, meno o niente per altri. Niente desiderabile anche per un cristiano come Kierkegaard, che anche oggi ripeterebbe quanto aveva scritto, nei *Diari*, sulla Chiesa: «Si è voluto abolire o spiantare il vero Cristianesimo, il principio che il Cristianesimo si rapporta al singolo, e si sono così prodotte, con la "Religione nazionale e il dio nazionale", delle forme di religione inferiore che ci fanno tornare al paganesimo e al

giudaismo. Non si è badato abbastanza in quale senso la Chiesa è formata dai singoli; ma facendo degli uomini dei cristiani, già fin da bambini, si è in fondo stabilito che la Chiesa sia il popolo eletto come lo erano gli Ebrei. Ma questo non è Cristianesimo, ma giudaismo, perché cristiani non si può nascere; no, cristiano lo diventa il singolo» (1853, X5 A 97). È esagerato parlare di "religione nazionale" e di "dio nazionale" a proposito del quadro che viene dipinto dalla speranza della Chiesa nell'avvento di un mondo cristiano?

Nella *Veritatis splendor* si afferma (n. 44) che può esistere una società buona solo perché «l'uomo può riconoscere il bene e il male grazie a quel discernimento del bene e del male che egli stesso opera mediante la sua ragione, in particolare mediante la sua *ragione illuminata dalla rivelazione divina e dalla fede*, in forza della legge che Dio ha donato al popolo eletto, a cominciare dai comandamenti del Sinai. Israele è stato chiamato a ricevere e a vivere *la legge di Dio* come *particolare dono e segno dell'elezione e dell'Alleanza divina*... Così Mosè poteva rivolgersi ai figli di Israele e chiedere loro: "Quale grande nazione ha la divinità così vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invociamo? E quale grande nazione ha leggi e norme giuste, come è tutta questa legislazione che io oggi vi espongo?"».

Come Israele, così, nella speranza della Chiesa, tutto il mondo, come un'unica nazione, è chiamato a ricevere e vivere "la legge di Dio" nella sua completezza, cioè secondo l'insegnamento di Cristo, avendo, così, massimamente vicino a sé il Signore e il Salvatore. Come in Israele la legge di Dio è legge dello Stato e della nazione, così dovrà esserlo la legge completa e perfetta di Cristo per il mondo intero. È vero che l'uomo distingue «mediante la sua ragione» il bene dal male, ma tale discernimento, che sta al fondamento della società, non è adeguato se la ragione non è «ragione illuminata dalla rivelazione divina e dalla fede». Non solo la legge "naturale" ma anche la legge della rivelazione divina, accolta dalla fede cristiana, deve essere legge dello Stato e della nazione. Legge naturale e legge rivelata costituiscono la "legge eterna", e «questa legge eterna - dice l'enciclica (n. 72) - è conosciuta tanto attraverso la ragione naturale dell'uomo (e così è "legge naturale"), quanto, in modo integrale e perfetto, attraverso la rivelazione soprannaturale di Dio (e così è chiamata "legge divina")». In queste due forme di legge è presente «la verità di Dio Creatore e Redentore e la verità dell'uomo da Lui creato e redento», e «solo su questa verità è possibile costruire una società rinnovata e risolvere i complessi e pesanti problemi che la scuotono, primo fra tutti quello di vincere le più diverse forme di totalitarismo per aprire la via all'autentica libertà della persona» (n. 99).

La società futura ha la propria "base irremovibile" nella verità cristiana. La quale, così come è intesa dalla Chiesa, risolve i gravi e complessi problemi della società e innanzitutto quello costituito dal pericolo del

totalitarismo e della negazione della libertà autentica. Kierkegaard non esagera.

La dottrina sociale della Chiesa risolve, secondo la Chiesa, i problemi della società. Ma questo non può accadere senza un adeguato sistema di leggi. Dunque, secondo la Chiesa, la dottrina sociale della Chiesa deve diventare legge dello Stato, della società, della nazione. E di fatto la Chiesa si adopera, con ogni mezzo da essa ritenuto lecito, perché ciò avvenga in tutto il mondo. È ben noto il suo impegno affinché gli Stati non adottino leggi che contrastino il suo insegnamento sull'inaccettabilità, ad esempio, della limitazione delle nascite, del divorzio, dell'aborto, dell'eutanasia. Per la Chiesa lo Stato è buono e razionale solo se anche le sue leggi proibiscono questi comportamenti. Analogamente, uno Stato buono e razionale, secondo la Chiesa, non solo deve consentire alla religione cattolica di vivere e di svilupparsi, ma deve anche evitare di dichiararsi agnostico, indifferente, neutrale rispetto ad essa, perché in questo modo non impedirebbe, nella sua legislazione, comportamenti individuali e sociali contrari alla verità del cattolicesimo, e quindi non sarebbe uno Stato buono, razionale e giusto.

Ma le leggi della fede cristiana possono diventare leggi dello Stato solo se sono previste sanzioni terrene contro chi le trasgredisce. Non esiste legislazione civile se, per il trasgressore, non è prevista una punizione in termini pecuniari, di reclusione o di interdizione dei diritti civili. Se non c'è sanzione terrena contro chi viola i precetti della rivelazione cristiana (a partire dai dieci comandamenti per arrivare all'interpretazione che ne dà il cristianesimo, e anzi quell'interpretazione del cristianesimo che è il cattolicesimo), non esiste legge civile cristiana, cioè non esiste uno Stato cristiano e una società buona e giusta.

E come la Chiesa rifiuta una democrazia in cui la libertà sia separata dalla verità, e dunque dalla verità cristiana quale è enunciata dalla Chiesa, così essa rifiuta ogni Stato che si presenti come negazione di tale verità. Contro questa forma di Stato, che per la Chiesa è violenza e ingiustizia, è lecita la ribellione. Rifacendosi a Tommaso d'Aquino, il nuovo *Catechismo della Chiesa cattolica*, diffuso nel 1992, dice che «l'autorità è esercitata legittimamente soltanto se ricerca il bene comune del gruppo considerato e se, per conseguirlo, usa mezzi moralmente leciti. Se accade che i governanti emanino leggi ingiuste o prendano misure contrarie all'ordine morale, tali disposizioni non sono obbligatorie per le coscienze» (n. 1903). Ma il "bene comune", i "mezzi moralmente leciti" e l'"ordine morale" sono inseparabili dai contenuti della rivelazione cristiana, e quindi in *nessuno* degli Stati laici del mondo moderno - e anzi, per quanto mi risulta, in nessuno Stato attualmente esistente (fatta eccezione per lo Stato vaticano) - l'autorità è esercitata legittimamente: appunto perché le loro legislazioni si discostano più o meno profondamente dalla verità cristiana.

E come la Chiesa rifiuta una democrazia senza verità cristiana, così essa

deve rifiutare una democrazia i cui cittadini sopportino una legislazione non illuminata dalla verità. Se la verità non è oggetto di decisione e di scelta da parte della maggioranza - come anche i recenti documenti della Chiesa continuano a ribadire -, la minoranza buona, guidata dalla dottrina sociale della Chiesa, ha il diritto di ribellarsi e di liberarsi dalle leggi ingiuste imposte dalla maggioranza cattiva.

Ma un sistema di leggi ingiuste è una «forma di violenza» (*ibid.*), e liberarsi dalla violenza non si può se non con la forza. La Chiesa esercita anche la virtù della *prudenza*, e oggi non ritiene opportuno esortare i cattolici, poniamo, americani o tedeschi alla ribellione contro lo Stato a cui appartengono - sono ancora troppo deboli; ma ciò non toglie che per la Chiesa essi ne avrebbero tutto il diritto, un diritto che essi non solo potrebbero, ma anzi avrebbero l'obbligo di esercitare quando i tempi fossero più maturi e maggiore la forza sociale dei credenti. Nei Paesi dell'Est, e soprattutto in Polonia, la Chiesa ha appoggiato la ribellione che ha condotto alla fine del socialismo reale. Ma oggi la Chiesa dichiara che capitalismo e democrazia, separati dalla verità cristiana, costituiscono un pericolo non inferiore a quello del totalitarismo marxista, e cioè si predispone ad appoggiare, quando fosse matura, la ribellione contro queste due forme di negazione della verità e della moralità cristiana:

«La vocazione dell'umanità - dice il *Catechismo della Chiesa cattolica* (n. 1877) - è di rendere manifesta l'immagine di Dio e di essere trasformata ad immagine del Figlio unigenito del Padre. Tale vocazione riveste una forma personale, poiché ciascuno è chiamato ad entrare nella beatitudine divina; ma riguarda anche la comunità umana nel suo insieme», e quindi anche i singoli Stati, popoli, società e nazioni, che dunque non hanno più legittimità quando tradiscono questa vocazione. E ancora: «La priorità riconosciuta alla conversione del cuore non elimina affatto, anzi impone l'obbligo di apportare alle istituzioni e alle condizioni di vita, quando esse provochino il peccato, i risanamenti opportuni, perché si conformino alle norme della giustizia e favoriscano il bene anziché ostacolarlo» (*ibid.*, n. 1888) - dove è chiaro che i «risanamenti» che liberano le istituzioni e le condizioni di vita dal peccato sono «opportuni» solo se si adeguano il più possibile alla rivelazione cristiana e alla dottrina sociale della Chiesa. La religione e anche Dio devono essere "nazionali": «È compito dello Stato difendere e promuovere il bene comune della società civile, dei cittadini e dei corpi intermedi» (*ibid.*, n. 1910) - dove, ancora una volta, il «bene comune» è l'insieme delle condizioni che assecondano la «vocazione» dell'uomo e della «comunità umana» (*ibid.*, n. 1877) ad «essere trasformati ad immagine del Figlio unigenito del Padre». Ma è anche «necessario che tutti, ciascuno secondo il posto che occupa e il ruolo che ricopre, partecipino a promuovere il bene comune. Questo dovere è inerente alla dignità della persona umana» (*ibid.*, n. 1913).

In questa prospettiva l'invito ai cattolici, espresso nell'estate del 1994

dalla gerarchia ecclesiastica, attraverso la «Sir», a non lasciarsi sedurre dall'«assolutismo politico» e a non trascurare «le regole della democrazia e del costituzionalismo liberale» (invito che è un aspetto delle *intenzioni* non assolutistiche della Chiesa) va dunque in direzione *contraria* ai documenti ufficiali della Chiesa. Vogliono forse dire, i vescovi, che i «risanamenti opportuni» da apportare alla società in peccato debbono avvenire *all'interno* delle regole della democrazia e del costituzionalismo liberale? che la realizzazione della legge di Dio nella società deve essere subordinata al rispetto di quelle regole? che il «Cercate *prima di tutto* il Regno di Dio» non ha più valore?

E se non vogliono dir questo, quel loro invito non è allora un invito *alla prudenza*, in attesa di tempi "più favorevoli"? (Ma quando ha voluto che la religione cattolica fosse la religione dello Stato italiano, il fascismo non ha forse fatto proprio quello che la Chiesa esorta ogni società a fare? Se il fascismo non fosse stato altro, non era, il suo, un tempo "favorevole"?) Quell'invito mette comunque in evidenza la contraddizione in cui la Chiesa si trova: di essere un integralismo assoluto che però non vuol essere quello che è e diffida dal seguire le posizioni oltranziste di certi cattolici, che invece non fanno altro che esprimere lo spirito e la lettera della dottrina ufficiale della Chiesa. Una dottrina che è oggettivamente pericolosa, dal punto di vista della democrazia moderna, nonostante le intenzioni in senso contrario e spesso molto aperte della gerarchia.

Poiché favorisce la vocazione cristiana dell'uomo, la società buona non può voltare le spalle e tanto meno contrastare l'insegnamento della Chiesa. In questa forma di esistenza sociale, l'appartenenza dell'uomo alla società, allo Stato, alla nazione, al popolo si fonda sull'appartenenza dell'uomo alla Chiesa. È perché l'uomo le appartiene e sente di appartenerele che la sua appartenenza alla società può essere qualcosa di buono e di giusto. Proprio perché è necessario che tutti partecipino alla promozione del bene comune, e proprio perché è necessario che tutti i cittadini siano dei fedeli, è necessario che tutti abbiano a «riconoscere l'intimo e vivo nesso con la Chiesa» (*Veritatis splendor*, n. 109).

La «totalità dei fedeli» è infatti «resa partecipe del *munus propheticum*» ("dono profetico"), cioè «non può sbagliare nel credere» (*ibid.*); ma la totalità dei fedeli (che quando la società è buona e giusta è anche la totalità dei cittadini) è infallibile come unità e totalità ecclesiale, non come somma dell'infallibilità dei singoli. I singoli sono infallibili solo quando riconoscono «l'intimo e vivo nesso» che li unisce alla Chiesa e al suo insegnamento. Di ogni fedele-cittadino si deve dunque dire quello che la *Veritatis splendor* dice dei teologi: che la loro opera «cresce nella Chiesa e agisce nella Chiesa», «è a servizio della Chiesa e deve quindi sentirsi dinamicamente inserita nella missione della Chiesa», «mediante una convinta e responsabile partecipazione e appartenenza alla Chiesa quale "comunità di fede"» (*ibid.*).

Nella società buona, cioè nello Stato e nella nazione cristiana, questo senso di appartenenza non dev'essere provato soltanto dai teologi, ma anche dagli scrittori, artisti, scienziati, poeti, economisti, giuristi, filosofi e da tutti i fedeli-cittadini. Una società in cui fossero soltanto i teologi a provare quel senso di appartenenza alla Chiesa non sarebbe infatti una società cristiana. E dunque non soltanto i teologi, ma tutti i fedeli-cittadini debbono sottomettersi, nella società buona, alla suprema autorità della Chiesa, che su questa terra guida ogni altra autorità. Può capitare che le «argomentazioni umane» presenti nel Magistero della Chiesa abbiano dei limiti, ma, «nonostante gli eventuali limiti» di tali argomentazioni, non solo i teologi, ma tutti i fedeli-cittadini «sono chiamati ad approfondire le ragioni» del Magistero e a scorgere «la fondatezza dei suoi precetti e la loro obbligatorietà». Nella società buona, cioè, se un cittadino si trova ad avere buone argomentazioni che sono in contrasto con una argomentazione eventualmente limitata, cioè non convincente, del Magistero della Chiesa, non deve pensare che le proprie argomentazioni sono valide e quelle della Chiesa inconsistenti, ma deve sforzarsi di scorgere le ragioni e la fondatezza che le argomentazioni del Magistero *indubbiamente* posseggono al di là dei loro eventuali limiti umani. Per quanto false possano apparire, esse sono però in se stesse vere perché ispirate da Dio (e anche se sembra falso che siano così ispirate).

Di tutti i fedeli-cittadini va dunque affermato, per la Chiesa, quello che nella *Veritatis splendor* sembra rivolto soltanto ai teologi: «Se gli incontri e i conflitti di opinione possono costituire espressioni normali della vita pubblica nel contesto di una democrazia rappresentativa, la dottrina morale non può certo dipendere dal semplice rispetto di una procedura; essa infatti non viene minimamente stabilita seguendo le regole e le forme di una deliberazione di tipo democratico. Il *dissenso*, fatto di calcolate contestazioni e di polemiche attraverso i mezzi della comunicazione sociale, è contrario alla comunione ecclesiale e alla retta comprensione della costituzione gerarchica del Popolo di Dio. Nell'opposizione all'insegnamento dei Pastori non si può riconoscere una legittima espressione né della libertà cristiana né delle diversità dei doni dello Spirito» (*ibid.*, n. 114).

Il bene e il male è indicato dalla Chiesa e non dalle opinioni dei singoli, nemmeno quando essi siano la maggioranza e nemmeno quando sembra proprio che essi abbiano ragione. E quando si produce un dissenso tra un singolo o un gruppo e la Chiesa, l'espressione del dissenso mediante «i mezzi della comunicazione sociale» è, oggi, nelle società non cristiane o scarsamente cristiane, «contrario alla comunione ecclesiale», ma domani, nella società buona e dunque cristiana, è contrario anche alle leggi della società e quindi giuridicamente perseguibile, nello stesso senso in cui oggi lo è chi si esprima e chi agisca contro la costituzione del proprio Paese. Per la Chiesa, nella società veramente cristiana la libertà di esprimere il

proprio pensiero è, quando esprime qualcosa di contrastante l'insegnamento della Chiesa, una violazione delle leggi dello Stato, e quindi un reato che deve essere punito. Come non è socialmente accettabile una verità democratica contraria alla verità della Chiesa, così non è socialmente accettabile una libertà di stampa e di opinione che sia contraria a tale verità.

Non credo che la Chiesa possa pensare in modo diverso da questo. Ma se la Chiesa sostiene che la verità cristiana consente di vincere il totalitarismo (*ibid.*, n. 99) ci si può anche chiedere fino a che punto essa si renda conto della profonda consonanza tra la sua dottrina sociale e il totalitarismo. Quest'ultimo, infatti (ad esempio quello realizzato dal socialismo reale), non nasce, come invece ritengono le ultime encicliche, dalla «negazione della verità in senso oggettivo», ma proprio dalla persuasione di possedere la verità oggettiva e dal conseguente convincimento di doverla imporre a tutti per il loro bene.

È ovvio che la Chiesa desidera che il proprio insegnamento sia liberamente e consapevolmente accettato; ma anche il marxismo nutrive questo desiderio. E lo nutre ogni totalitarismo. Al totalitarismo non occorre eliminare i dissidenti o renderli consenzienti con la forza: gli basta impedire che agiscano sulla società. È quanto la Chiesa spera che abbia ad accadere domani, nella società buona e cristiana.

V CAPITALISMO E CHIESA, CRISI DELLA POLITICA E TECNICA

La destra - in Italia e altrove - dichiara oggi di mirare, *insieme*, all'efficienza e alla solidarietà (uno degli aspetti più importanti della quale consiste nell'impegno ad affrontare e a risolvere il problema dell'occupazione). Ma questo è anche l'intento delle sinistre. E anche i cattolici si esprimono in questi termini. Anzi, l'inseparabilità di efficienza e solidarietà è uno dei temi centrali della dottrina sociale della Chiesa. E anche la Confindustria parla della "circolarità virtuosa" che deve alimentare questi due fattori (cfr. E. S., *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, 1993, Appendice). E, per tutti (con la verosimile eccezione di Rifondazione comunista), l'efficienza coincide con la forma capitalistica della produzione della ricchezza.

Tutti d'accordo, allora? Ovviamente no. La differenza è data dal posto, cioè dall'ordine e dal rango che si intende assegnare all'efficienza e alla solidarietà. Si può promuovere la solidarietà per realizzare l'efficienza e, viceversa, ci si può servire dell'efficienza per realizzare la solidarietà. Due atteggiamenti molto diversi. Anzi opposti. Così come chi mangia per vivere va in direzione opposta a chi vive per mangiare.

Si illudono quanti credono che la produzione economica è quello che è, indipendentemente dalle intenzioni dei produttori. Essi confondono infatti lo scopo "oggettivo" di un'azione con le intenzioni "soggettive" di chi agisce - che possono convergere, ma anche divergere da tale scopo.

Ad esempio, un industriale può servirsi dei propri guadagni per divertirsi. Il divertimento può stare in cima ai suoi pensieri; ma non è lo scopo oggettivo della sua attività economica, perché uno scopo siffatto è quello che determina il modo in cui sono organizzati i mezzi per realizzarlo, e a determinare il modo in cui l'attività imprenditoriale è organizzata non è la volontà di divertirsi, ma è la volontà di incrementare il profitto, ossia l'efficienza.

Quando invece lo scopo oggettivo che determina l'organizzazione dell'attività economica non è l'efficienza, il profitto, ma la solidarietà (e, anche qui, le intenzioni soggettive di chi agisce possono essere le più disparate), l'attività economica non è più attività capitalistica, anche se le procedure adottate possono sembrare, a un osservatore disattento, le stesse - così come a un tale osservatore può sembrare che chi mangia per vivere e chi vive per mangiare facciano dopotutto le stesse cose, visto che entrambi vivono e mangiano. Si vuole ridurre la scienza economica a questa miopia?

C'è dunque una profonda contrapposizione tra il capitalismo, che vuole la solidarietà per realizzare l'efficienza, e le sinistre e la Chiesa cattolica, che vogliono l'efficienza per realizzare la solidarietà. Anche qui, si sarebbe miopi se si dicesse che, dopotutto, entrambi gli schieramenti vogliono sia

la solidarietà sia l'efficienza.

Ma si può replicare contro questa conclusione. Si può dire cioè che non è necessario che questi due fattori stiano in un ordine gerarchico - uno sopra e l'altro sotto giacché possono stare tutti e due sullo stesso piano e, per così dire, disporsi in circolo. Appunto a questo stato di cose pensa la Confindustria in Italia, quando parla di "circolarità virtuosa" di efficienza e solidarietà, che si alimentano a vicenda. E mi sembra che a questo pensino anche quei cattolici popolari che oggi si volgono verso la destra. In questo senso si esprimono anche alcuni economisti "moderati". E tale formula può trovare consensi anche nelle sinistre. Inoltre, va tenuto presente che il capitalismo e il mercato sono stati sempre o quasi sempre *vincolati* da regole sociali, politiche, religiose, morali, e quindi non è quasi mai esistito un capitalismo, amo dire, *sibi permissus*, che persegua cioè, affidato unicamente a se stesso, e al di fuori di ogni limite, l'efficienza e l'incremento del profitto. E dunque sembra che il capitalismo non possa essere ridotto alla sola volontà di incrementare il profitto e cioè definito come semplice volontà di efficienza.

Ma c'è miopia anche in questa conclusione. Perché, in ogni sua forma, un'azione non può limitare e vincolare se stessa, cioè *contraddire* la propria essenza. Chi vuol liberarsi dalla sofferenza non vuol farlo fino a un certo punto e non oltre. La liberazione dalla sofferenza non vuole vincolare se stessa, ma anzi vuol essere sempre più libera da ogni vincolo che le impedisca di vincere il dolore e la sofferenza. E così libera vuol essere la volontà che ci sia giustizia tra gli uomini, o che venga il regno di Dio, o che l'uomo sia padrone della natura, o che si realizzi la bontà, la bellezza, l'amore. Ogni azione vuole rendere sempre più reale il proprio scopo, al di là di ogni limite e vincolo. Ed è appunto questo che vuole anche quella forma di azione economica che mira alla produzione della ricchezza, all'efficienza e all'incremento del profitto. E come la volontà di liberarsi dalla sofferenza non è definita dai vincoli a cui essa è sottoposta e che essa intende anzi superare, così il capitalismo non è definito dai vincoli e dai limiti di diversa natura a cui esso è stato sottoposto lungo la sua storia, ma è definito dal suo scopo, cioè dalla volontà di efficienza e di profitto.

La solidarietà non entra dunque nella definizione del concetto di "capitalismo"; così come dal fatto che in natura non esiste mai un bianco così puro da non essere anche un po' ombreggiato, scurito o annerito, cioè limitato dal nero, non segue che il nero debba entrare nella definizione del bianco. Il capitalismo (il bianco) mira cioè all'incremento indefinito dell'efficienza, rispetto al quale la solidarietà (il nero) è un vincolo che proviene dall'esterno. Il capitalismo tende a liberarsene sempre di più, anche se in certi momenti storici l'abolizione di tale vincolo potrebbe essere controproducente ai fini dell'efficienza. A volte, per cancellare le macchie nere, si corre il rischio di bucare il foglio e quindi è conveniente, affinché ci sia il bianco, che ci sia anche un po' di nero. Ma da questo fatto

non segue che il bianco sia nero, che si nutra del nero e ne sia costituito, e che tra il bianco e il nero ci sia una sorta di "circolarità virtuosa". Per esistere come bianco, il bianco *si serve* (più o meno virtuosamente) del nero. Così come, affinché esista l'efficienza, ci si può *servire*, come mezzo, della solidarietà. (La quale, a sua volta, potrà tentare di servirsi dell'efficienza.) Anche in questo caso la *gerarchia* è inevitabile: volere la solidarietà per promuovere l'efficienza è cosa opposta dal volere l'efficienza per promuovere la solidarietà.

Votando a destra, gli italiani possono aver desiderato tante cose, ma in realtà (né sto dicendo che sia stato un bene o un male) essi hanno rafforzato un sistema economico e sociale che ha come scopo l'efficienza e si serve della solidarietà per raggiungerla.

Certo, si può dire di volere una società in cui efficienza e solidarietà si limitino a vicenda e che in linea di principio tronchi la volontà di entrambe di porsi come scopo primario dell'azione sociale. Lo si può certamente dire. Ma, come ho mostrato altrove (cfr. E. S., *Il declino del capitalismo*, cit., Appendice), in questo tipo di società il capitalismo non circolerebbe virtuosamente con la solidarietà, ma, semplicemente, non esisterebbe più perché avrebbe rinunciato al proprio scopo. E non esisterebbe più nemmeno il solidarismo a cui mirano le sinistre e la Chiesa cattolica. Unite, infatti, solidarietà e efficienza *non sono più* ciò che esse sono quando, separate, costituiscono lo scopo supremo delle azioni sociali che, rispettivamente, le perseguono. Unite, si limitano e si *modificano* a vicenda: il capitalismo non è più capitalismo e l'azione sociale del cattolicesimo non è più cattolicesimo.

Per Benedetto Croce il «liberalismo morale e politico» non coincide col «liberalismo economico»: non ha «legame di piena solidarietà col capitalismo o sistema economico della libera concorrenza, e può ben ammettere svariati modi di ordinamento della proprietà e della produzione della ricchezza». Tanto che egli non esita a riconoscere la presenza del liberalismo morale e politico anche in un comunista come lo scrittore Middleton Murry, in cui si rispecchia la vocazione del popolo inglese alla libertà, al di sopra e al di fuori del modo contingente in cui la difesa della libertà è perseguita dai partiti che tradizionalmente si qualificano come "liberali". (Rileggiamo queste tesi - celebri, ma spesso dimenticate - nel volume *La mia filosofia*, pubblicato qualche tempo fa da Adelphi, che è sì un'antologia di pagine crociane, ma anche un inedito, perché in essa, nel 1945, lo stesso Croce aveva raccolto un gruppo di scritti di argomento prevalentemente etico-politico, che sarebbero dovuti essere pubblicati dalla casa editrice inglese Contact, ma che nella forma ad essi data da Croce non apparvero mai.)

Nel pensiero di Croce la distinzione tra quelle due forme di liberalismo non è cosa secondaria, perché esprime la fondamentale distinzione

crociiana tra il momento "vitale", "economico" e il momento "morale" dell'agire umano. Che non stanno l'uno accanto all'altro, sullo stesso piano, ma quello morale subordina a sé l'altro e se ne serve come strumento: «l'idea etica della libertà e quella economica della libera concorrenza non sono uno, ma due, e possono entrare in conflitto tra loro, e la prima, come suprema istanza, è sempre chiamata a risolvere in sé la seconda e a dare unità alla vita umana». Al principio morale, quindi, «spetta di regolare, in ultima analisi, i conflitti economici».

Non possono infatti esistere due principi supremi della vita sociale, e al liberalismo morale spetta "di diritto" (sebbene molto spesso non di fatto) di "assoggettare" quello economico, non certo annullandolo, ma dandogli uno scopo diverso e superiore a quello dell'utilità e del vantaggio individuale. Il liberalismo morale approva i benefici apportati dal capitalismo, ma li approva «non per ragioni economiche, sibbene per ragioni etiche», che vengono meno se capitalismo e libera concorrenza impediscono «la critica dell'esistente» e cristallizzano il divenire storico in una forma sociale determinata che presuma di porsi al di sopra della storia e della critica.

Ma facendo della morale lo scopo dell'economia, Croce non rifiuta semplicemente le degenerazioni del capitalismo, ma il capitalismo stesso. Per lui, quando il capitalismo diventa regola e legge suprema della vita sociale, si trasforma da «legittimo principio economico» in «illegittima teoria etica», in «morale edonistica e utilitaristica». Non vede che quando lo scopo supremo dell'attività economica diventa il bene morale, essa potrà essere tutto fuorché capitalismo. Insieme a tanti altri, Croce non vede che il capitalismo è tale, solo in quanto sottomette a sé ogni etica che intenda prescrivergli il modo in cui ripartire la ricchezza da esso prodotta.

Il capitalismo non può infatti non coincidere con la morale utilitaristica del profitto. E come la morale tanto meno esiste quanto più viene praticata in vista di un migliore e più razionale perseguimento del profitto, così il capitalismo tanto meno si conserva quanto più le sue opere - come direbbe Croce - «si piegano a strumenti di elevazione umana». Sebbene sia l'autore di *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, Croce è profondamente lontano dal cristianesimo e soprattutto dal cattolicesimo. Cionondimeno egli - come tutte le filosofie che accettano il capitalismo, ma poi lo sottomettono alla morale - chiede al capitalismo quello stesso che anche oggi gli chiede la Chiesa: di rinunciare a se stesso per il "bene comune" della società.

Alcuni "laici" sostengono che l'attuale pontefice accomuna impropriamente, nella stessa condanna, comunismo e capitalismo. Per costoro, infatti, il comunismo è una «filosofia della storia» che ha finalità politiche e sociali; mentre quelle del capitalismo «sono solo economiche: produzione di ricchezza al minimo costo». Il capitalismo sarebbe cioè «pura tecnica della produzione», e dunque «né buono né cattivo»: sarebbe quello che la società gli consente di diventare e sarebbe per sé

«indifferente» alle forme sociali in cui si sviluppa (democrazia, fascismo, ecc.). A differenza di quanto ritiene papa Wojtyla - si conclude -, lo sfruttamento, la violenza, la prepotenza non sono imputabili al capitalismo, ma al tipo di società in cui esso agisce. Dalla tecnica di produzione capitalistica non si può trarre alcuna conseguenza politico-sociale, positiva o negativa.

Questo tipo di discorso (cfr. Piero Ostellino, «Corriere della Sera», 30 giugno 1994) è interessante, ma non mi può trovare d'accordo. Innanzitutto, se è lecito ritenere che il punto di vista del pontefice non possa differire dalle sue encicliche, nella *Centesimus annus* capitalismo e comunismo sono posti sullo stesso piano solo in quanto essi assumono o possono assumere come fine qualcosa di diverso dal "bene comune" della società. Nella misura in cui la produzione capitalistica tende invece a questo fine, l'enciclica riconosce al capitalismo una capacità ed efficienza *tecnica* che non riconosce affatto al comunismo.

Per la Chiesa, cioè, il capitalismo è una tecnica capace di funzionare molto meglio dell'economia pianificata del socialismo reale, e che diventa qualcosa di moralmente negativo (sfruttamento, violenza, prepotenza) solo quando non viene orientata al "bene comune". Per la Chiesa, cioè, il capitalismo, come tale, ha precisamente quel carattere tecnico-funzionale, moralmente neutro, che i "laici" summenzionati attribuiscono a loro volta al capitalismo. La Chiesa condivide con essi il luogo comune della neutralità della tecnica e della scienza. Ora, proprio questa riduzione del capitalismo a tecnica e a strumento moralmente neutrale è inaccettabile. È il caso di ripetere che il fine del capitalismo non è la semplice "produzione di ricchezza al minimo costo", ma è la maggiore produzione di ricchezza *privata* al minor costo. E questa produzione è il *profitto*. Il fine ultimo del capitalismo non rimane sospeso in aria e affidato alla decisione politico-sociale, ma è il profitto; e per realizzarlo il capitalismo deve *impedire* che la società ne minacci la sopravvivenza e l'incremento. Una tecnica produttiva che abbia tutti i caratteri della produzione capitalistica, ma non miri al profitto, non è capitalismo. Una società che, come quella perorata dalla Chiesa, assuma come fine ultimo della produzione "capitalistica" non il profitto, ma il "bene comune", distrugge il capitalismo. Così come il capitalismo è indebolito, o distrutto, o non è ancora nato, in tutte le società in cui la tecnica "capitalistica" è orientata a un fine diverso dall'incremento del profitto.

La riduzione del capitalismo a tecnica è la vanificazione del capitalismo. Per la Chiesa, assumere come fine ultimo il profitto è un male morale; per il capitalismo la dottrina morale della Chiesa è un bastone nelle ruote. Proprio perché il fine del capitalismo è solo economico, esso è un fine ideologico-filosofico, come nel comunismo (anche se a inventare questa filosofia fosse stata la gente comune e non i filosofi di professione).

È vero che le diverse forme di società lasciano più o meno spazio

all'invadenza del profitto; ma è anche vero che, lasciato a se stesso, il capitalismo, *come d'altronde ogni altra forma di azione*, tende ad essere il più invadente possibile e a ridurre al minimo gli ostacoli che - ad esempio, dalla coscienza cristiana, o da quella democratica, o dallo Stato - vengono posti alla crescita illimitata e incontrollata del profitto. La *deregulation* appartiene innanzitutto all'anima del capitalismo: prima ancora che alla politica delle destre.

I politici sono diventati oggetto di critiche e di insofferenza. Non solo in Italia. Cresce la convinzione che i problemi della politica debbano essere affrontati in modo nuovo, con mentalità finanziaria e aziendale, con i criteri della scienza e della tecnica. L'industriale americano Ross Perot, in competizione con Clinton nelle ultime elezioni presidenziali americane, ha sostenuto questa convinzione nel modo più esplicito.

Si stenta però a comprendere le ragioni più profonde della crisi della politica - che non riguarda semplicemente la cattiva politica, ma la politica, come è stata intesa dall'intera tradizione culturale dell'Occidente. La politica, come molte altre cose ancora, è generata dalla filosofia e ne ha conservato i caratteri essenziali. Ma la filosofia che genera la politica e che si esprime lungo l'intera tradizione filosofica fino alla prima metà del secolo scorso, sta tramontando. «Che ce ne importa?» diranno i più, tra i quali molti a cui stanno a cuore le sorti della politica. È indubbio che importi poco (tale disinteresse è esso stesso un aspetto del tramonto di cui stiamo parlando). Ma se la filosofia della tradizione tramonta, essa trascina con sé, nell'oscurità, anche la forma di politica che da essa discende. La politica è in crisi, non solo in Italia, o addirittura a Milano, come a un certo momento si è detto, ma investe l'intero Pianeta. La filosofia è infatti il terreno in cui è cresciuta la civiltà che oggi domina la Terra.

Certo, queste affermazioni sottintendono un volume e un tipo di conoscenze da cui ci si tiene quasi sempre alla larga. Ci si dichiara anzi diffidenti per le concezioni "globali". Un sano sentimento - se con quell'aggettivo si intende la pretesa di chi, essendo miope, dice di riuscire a vedere più lontano degli altri. In proposito, va osservato che chi rifiuta le concezioni globali è convinto (più o meno fondatamente) di conoscerle tutte e tutte insieme, e cioè globalmente, e quindi il suo rifiuto delle concezioni globali è esso stesso una concezione globale. Va anche ricordato che tale rifiuto è uno degli aspetti più rilevanti del tramonto della tradizione filosofica, cioè della volontà dell'uomo di porsi in rapporto non soltanto con questa o quella parte del mondo, ma col mondo intero, col Tutto.

Con la forma tradizionale della filosofia tramonta l'intera tradizione culturale dell'Occidente. Ma che cosa si sa di questo fenomeno? Non può saperne nulla nemmeno chi si chiude nella propria specializzazione scientifica, senza neppure sospettare che il convincimento che la

specializzazione scientifica sia ormai l'unica forma accettabile di sapere è, daccapo, uno degli aspetti più rilevanti di quel tramonto.

Che la filosofia abbia generato la politica non significa che prima non ci fossero Stati e governi e governati, ma che con la filosofia compare una volontà di *verità* che prima era assente e che avvolgendo la vita sociale dà luogo a ciò che ancora oggi chiamiamo "politica". Compare cioè la volontà che l'intera vita dell'uomo, quindi anche e innanzitutto la vita nello Stato, sia guidata dalla *verità*, da un sapere che non può essere smentito e che quindi deve in qualche modo spingersi fino agli estremi confini della realtà, avvolgendola (inglobandola!) tutta in sé.

La storia dell'Europa è guidata da questo intento. A un certo punto esso si *complica*, perché col cristianesimo si incomincia a pensare che la "verità" sia anche e innanzitutto quella rivelata dai Vangeli e che dunque la vita politica debba essere innanzitutto guidata dalla verità cristiana (e questa è ancora oggi la posizione della Chiesa cattolica). Ma si tratta di una complicazione del *medesimo* elemento, perché il cristianesimo non inventa che cosa significhi "verità" (questa è l'invenzione della filosofia), ma ritiene che la verità (nel significato che la filosofia assegna a questa parola) sia innanzitutto il contenuto del messaggio evangelico.

Questo legame di filosofia e politica anima ancora tutte le grandi forze del mondo contemporaneo. Sia pure in modi molto diversi, il totalitarismo di destra, il socialismo reale, il cattolicesimo, la democrazia e lo stesso capitalismo richiedono una forma di azione politica che affonda le proprie radici nel terreno della filosofia e che è del tutto inconcepibile senza di esso. Per le prime tre di quelle forze la cosa è evidente.

Meno per la democrazia e soprattutto per il capitalismo: nella misura in cui essi vengono ridotti a tecnica, a semplici strumenti per la realizzazione di scopi politici o economici. Riducendo il capitalismo a tecnica, si è appunto indotti a ritenere che i criteri e le procedure dell'attività capitalistica debbano ormai sostituire le pratiche tradizionali della politica.

Ma chi riduce il capitalismo a tecnica (e questo errore non è compiuto soltanto dalla Chiesa cattolica) intende poi la tecnica come per sé indifferente agli scopi che con essa si vogliono realizzare. E qui, ripetiamo, il conto non toma più, perché il capitalismo è tutt'altro che indifferente agli scopi, cioè non ammette che il proprio scopo possa essere qualcosa di diverso dal profitto privato. Il che implica una concezione della proprietà e dell'individuo che risale alla filosofia dell'illuminismo o, se ci si vuole avvalere di Max Weber, alla matrice filosofica in cui cresce l'"etica protestante" (di quanta filosofia è colmo il senso della parola "etica"!) e, in relazione ad essa, lo "spirito del capitalismo".

Anche la democrazia, come semplice strumento che favorisce la libertà e non si impegna nella verità delle scelte politiche, non è congruente alla tradizione filosofica. Ma il modo in cui viene da essa inteso il soggetto delle scelte, l'individuo umano, risale a sua volta, attraverso l'illuminismo,

alla concezione filosofica tradizionale dell'uomo - che questa volta converge con quella cattolica, contraria com'è ad ogni forma di ingegneria che alteri la configurazione dell'individuo, di cui la persona di Cristo è il modello imm modificabile.

(Che in Italia alcuni filosofi svolgano attività politiche non è dunque un fenomeno omogeneo, perché non è omogenea la dimensione filosofica in cui essi si muovono: da un lato si tratta di quanti si rifanno alla concezione filosofica tradizionale - a cui il PPI, alla ricerca della propria identità culturale, deve rivolgersi, conformemente alle direttive della Chiesa -; dall'altro lato si tratta di quanti si rifanno alle forme di filosofia che da un secolo e mezzo spingono verso il tramonto la tradizione filosofica, e che si trovano in naturale anche se non sempre consapevole alleanza con la scienza moderna e la tecnica.)

Simone Weil riteneva che Marx avesse già visto il pericolo: la società ridotta a una grande macchina di cui l'individuo umano è funzione. Un pericolo più temibile della schiavitù antica e dello sfruttamento capitalistico del lavoro, perché ora l'oppressione è esercitata in nome della stessa forma dominante della ragione: la razionalità scientifico-tecnologica. Oggi noi possiamo dire che centralismo statale e decentralizzazione - una contrapposizione, questa, così attuale anche in Italia - sono solo varianti della medesima configurazione di fondo, dove l'apparato scientifico-tecnologico guida comunque la vita dell'uomo.

Ma la Weil, per la quale fascismo e nazionalsocialismo erano le prime incarnazioni del pericolo, credeva nella capacità dell'individuo di liberarsi dalla grande macchina e di diventarne il padrone. E chiamava "socialismo" questa fede. Può sembrare infatti che quest'ultima abbia i titoli maggiori per diventare il nucleo teorico e programmatico delle sinistre e dei progressisti nel mondo. Ma la stessa Weil non si nascondeva le difficoltà dell'impresa. Altre volte ho rilevato che la lotta dell'individuo contro l'organizzazione tecnologica può essere efficace solo se si organizza a sua volta sulla base dei criteri e delle prestazioni della tecnica, e cioè fa propria la sostanza del nemico che essa vorrebbe combattere. Già da questo appare che la vittoria dell'individuo sulla tecnica è un miraggio.

D'altra parte, l'organizzazione tecnologica dell'esistenza si presenta ancora in modo immaturo. L'avanzata delle destre nel mondo è il sintomo di un fenomeno ben più profondo - l'avanzata e la dominazione della tecnica, appunto -; ma il sintomo è ancora opaco, non lascia trasparire la fisionomia autentica di ciò che esso indica, si presenta come una "novità" che sostanzialmente tende ad essere la semplice dimenticanza della ricchezza della nostra tradizione culturale.

In questa situazione, il compito autentico delle sinistre e dei progressisti nel mondo non può essere l'utopia del "socialismo" alla Weil, che crede nella capacità dell'individuo di liberarsi dalla grande macchina e

di rendersene signore, ma è il progetto di sollevare la configurazione attuale della tecnica all'altezza della sua essenza. Non contro la dominazione della scienza e della tecnica, dunque, ma contro il modo immaturo in cui tale dominazione oggi si presenta.

Quando muore un grande Dio, accadono nell'uomo mutamenti profondi. A partire dal secolo scorso incomincia l'agonia del Dio dell'intera tradizione occidentale. Dapprima muore nella cultura; oggi è quasi dimenticato dalle masse - anche se ogni tramonto ha le sue luci, per le quali si può parlare, oggi, ad esempio, di una sorta di *ritorno* della dimensione religiosa. La filosofia degli ultimi due secoli è la principale responsabile della morte di Dio. E dinanzi a quest'ultima la filosofia reagisce in modi non sempre complementari, ma tutti inevitabili.

Dio consolava; ma opprimeva. Dinanzi alla sua morte ci si può quindi rallegrare, sentirsi liberi, e si può prendere in mano il timone del mondo. Ma è anche inevitabile che altri si sentano smarriti, e che con la scomparsa di Dio e della sua dominazione opprimente la vita perda senso e il non senso della vita e l'angoscia che ne deriva si presentino come l'ultima e insuperabile verità. Soprattutto la "filosofia dell'esistenza" è stata appunto la dimensione dove la filosofia prende atto di questa verità ultima. Per la nostra cultura è divenuto ormai impossibile prescindere da questa forma del pensiero filosofico, che da Kierkegaard e Nietzsche, attraverso Jaspers e Heidegger, è giunta fino a Sartre, e la cui espressione letteraria si è soliti ravvisare nell'opera di Dostoevskij, Kafka, Camus.

Una famiglia in cui sia morto il padre padrone non può più vivere come prima, anche se tenta di dimenticare il vuoto che si è prodotto - e il senso di colpa -, riempiendolo con il senso di liberazione e di potenza che spesso provano i figli quando seppelliscono i padri e che oggi soprattutto si esprime nella volontà di organizzare il mondo sulla base della scienza e della tecnica.

Ma per ora, sull'intero Pianeta, la civiltà della tecnica è una famiglia che troppo rapidamente ha dimenticato il padre, e chi fosse, e come governasse, e quali problemi risolvesse, e perché sia morto. Col risultato che scienza e tecnica sanno fare sempre più cose, ma fanno sempre meno quello che stanno facendo, ossia tendono a sapere di sé soltanto quello che gli scienziati e i tecnici credono di sapere di esse - un'immagine deformata e semplificata.

Distuggendo il Dio della nostra tradizione, la filosofia dell'esistenza e tutte le altre grandi esperienze della filosofia contemporanea si trovano nella maggiore vicinanza (come capita ai nemici che si combattono) a tutto ciò che quel Dio aveva significato. Di questo la cultura scientifico-tecnologica oggi dominante si è invece dimenticata, anche se la tecnica domina il Pianeta. La grandezza della tecnica è per ora deformata dall'interpretazione tecnicistica della tecnica; è avvolta dal grigiore dei suoi interpreti ufficiali, che a sua volta alimenta la rozzezza, ovunque

percepibile, con cui le forze sociali dominanti intendono voltare le spalle alle "ideologie" e alla "politica" in nome della tecnica, dell'efficienza, della competenza. In nome della razionalità tecnologica ingenuamente intesa, stiamo correndo il rischio di perdere non solo il patrimonio grandioso del nostro passato, ma il significato stesso del nostro esserci dovuti separare da esso.

Vi sono motivi per pensare che la tendenza fondamentale del nostro tempo spingerà ad uscire dalla bassura presente, e che in questo processo restino rafforzate quelle forme di cultura che, come le filosofie dell'esistenza, tengono vivo il ricordo del nostro passato. La condizione fondamentale per *allontanarsi* dal passato è di *conoscerne* a fondo il significato. Altrimenti l'allontanamento è un semplice caso, che può venir meno da un momento all'altro. Oggi la nostra civiltà è un navigatore che allontanandosi da terra - dalla terra del passato - non si ricordi più dove sia la terra: può sbattervi contro, nella nebbia della dimenticanza, da un momento all'altro - e ritornare al passato più primitivo e più incolto.

VI CATTOLICESIMO E TOTALITARISMO

Per la Chiesa «il mondo della religione e quello della politica sono distinti tra loro, ciascuno con finalità proprie», ma «l'uomo religioso ed il cittadino si fondono nella stessa persona», che dunque non può agire politicamente prescindendo dalla propria fede cristiana. Lo ha richiamato qualche tempo fa Giovanni Paolo II, commentando un celebre principio evangelico: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio».

Anche qui, è chiaro che se l'azione politica delle persone non può prescindere dalla loro fede cristiana - sì che ogni persona deve essere, insieme, un credente e un cittadino -, le persone devono rendere cristiana la società in cui vivono, e che esse possono raggiungere questo scopo solo facendo in modo che le leggi della fede cristiana divengano leggi dello Stato, giacché sarebbe vana l'azione politica dei cristiani, se non riuscisse a rendere cristiane le leggi dello Stato, e in modo che esso non solo lasci vivere la fede e la religione cristiana, ma proibisca anche tutto ciò che è loro contrario. Ad esempio - come già abbiamo rilevato -, le leggi dello Stato non dovranno consentire il divorzio, l'aborto, la fecondazione artificiale, e nella misura in cui li vorrà consentire, lo Stato violerà, secondo la Chiesa, sia le leggi della rivelazione cristiana, sia quelle della ragione umana.

La Chiesa rinuncia, ormai, ad agire in prima persona per far sì che il cristianesimo divenga legge dello Stato. Affida questo compito ai cristiani: essi hanno l'obbligo di trasformare lo Stato in teocrazia, ossia in un regime politico autoritario, in cui il supremo potere civile è in mano a chi si ispira all'insegnamento della Chiesa che da sempre si considera come la suprema autorità religiosa e culturale. E la teocrazia è una forma di totalitarismo.

La Chiesa vede in queste affermazioni un grave e inaccettabile fraintendimento di ciò che essa vuole e dice di essere. Non ribadisce forse l'attuale pontefice che religione e politica sono mondi *distinti* tra loro e ciascuno con finalità proprie? E la Chiesa non ha forse costantemente sostenuto l'*autonomia* della ragione umana di fronte alla fede - l'autonomia su cui si basa l'autonomia della sfera politica? Certamente sì! La Chiesa ha indubbiamente l'intenzione di essere e di fare tutto questo, ha l'intenzione di *distinguere* il mondo della religione da quello della politica; e indubbiamente ha anche l'intenzione di salvaguardare l'*autonomia* della ragione umana. Ma, appunto, si tratta di *un'intenzione*; che poi viene di fatto smentita dal modo in cui la Chiesa intende in concreto quella distinzione e quell'autonomia. Non si tratta di negare l'esistenza di questa intenzione. Si tratta di capire che rimane un'intenzione e cioè che la Chiesa contraddice questa sua intenzione.

E si tratta anche di capire che la Chiesa non può fare diversamente.

Perché se Gesù dice di dare a Cesare e a Dio quel che loro compete (Matteo, 22), egli dice anche che non si possono servire due padroni: «Non potete servire Dio e Mammona» (Matteo, 6). Ciò vuol dire che si deve dare a Cesare quel che gli è dovuto, solo se Cesare non è Mammona. Ma Cesare è sempre Mammona, se vuol essere un secondo padrone insieme a Dio. Che il mondo della religione e quello della politica si costituiscano ciascuno «con finalità proprie» significa dunque, per la Chiesa, che il fine della politica è incluso e subordinato a quello della religione.

I fini sono i padroni delle azioni. Se un'azione avesse due fini avrebbe due padroni. Bisogna dare a Cesare non quel che vuole, ma tutto e solo ciò che consente di dare a Dio quel che è di Dio. Bisogna costruire il mondo della politica in modo che esso sia un mondo cristiano, che non è soltanto mondo dell'ai di là, ma incomincia già qui, in un al di qua che non è separato dalla politica, ma la penetra e la determina. Cesare deve essere un Cesare cristiano, cioè subordinato a Dio e alla rivelazione di Cristo. Altrimenti sarebbe Mammona.

Ma un Cesare cristiano - uno Stato cristiano - è appunto, come si diceva, un mondo in cui le leggi del cristianesimo sono anche leggi dello Stato, e dove coloro che si oppongono al cristianesimo (interpretato dalla Chiesa cattolica) si oppongono per ciò stesso alla legislazione civile. Un mondo teocratico, e dunque totalitario, perché intorno alle cose di Dio non si decide con le procedure della democrazia rappresentativa. La dottrina sociale della Chiesa è totalitarismo perché, anche se ritiene di esserne il rifiuto più radicale, e anche se non vuol costringere nessuno a credere, tuttavia, in linea di principio, essa mira a togliere ogni valore legale al comportamento politico del non credente.

Come si è rilevato nel capitolo precedente, anche nell'enciclica *Veritatis splendor* si continua ad affermare che tutti i problemi sociali possono essere risolti solo alla luce della "verità" e che la "verità" è l'aprirsi della verità umana alla verità della rivelazione («Solo su questa verità è possibile costruire una società rinnovata e risolvere i complessi e pesanti problemi che la scuotono»). E poiché, in Italia e nel mondo, una società "rinnovata" è quella in cui si realizzano i valori cristiani, quest'ultimi possono realizzarsi solo se non rimangono degli "ideali" a cui si rivolgono gli individui nelle pause della loro fatica terrena, ma divengono norme cogenti della vita sociale, e cogenti perché accompagnate da sanzioni terrene in cui è prefigurata la punizione ultraterrena dei peccati.

Non sto dicendo che la Chiesa dovrebbe rinunciare alla propria vocazione teocratica per abbracciare i principi della democrazia parlamentare. Ritengo anzi che sia ingenuo chiederglielo e scandalizzarsi perché è ben lontana dal farlo. Mi sembra però che la Chiesa non si renda pienamente conto dell'abisso che la separa dalla democrazia moderna - un abisso che non viene certo colmato innestando la libertà democratica nella

verità cristiana, visto che tale innesto distrugge l'essenza della democrazia.

D'altra parte la Chiesa non intende affermare in modo arbitrario che la verità è, in sostanza, verità cristiana. Lo afferma sulla base del pensiero filosofico di Tommaso d'Aquino. Sulla dipendenza della dottrina della Chiesa da una certa filosofia si dovrà prestare la più accurata attenzione. Qui si incominci a dire (e il punto sarà sviluppato nel capitolo seguente) che, per Tommaso, la verità umana non può essere in contrasto con la verità rivelata, perché comune è la loro fonte divina. Tra fede e ragione non c'è contrasto ma armonia. L'autonomo sviluppo della ragione non potrà mai smentire la fede (cfr., in E. S., *Essenza del nichilismo*, 1972, 2ª ed. Adelphi 1982, *Risposta alla Chiesa*). Se questo fosse vero (ma quante e quali cose dovrebbero essere vere se questo fosse vero!), allora, sì, ci sarebbe armonia anche tra fede e ragione politica, e diventando leggi dello Stato, le leggi cristiane non altererebbero e non soffocherebbero il mondo della politica, ma lo consegnerebbero alla sua dimensione più autentica.

Certo, queste sono, daccapo, le *intenzioni* della filosofia di Tommaso e dunque della Chiesa cattolica. Ma come può questa pur grande filosofia della Chiesa resistere a tutto ciò che in seguito è stato pensato? E poiché la Chiesa crede che resista, non dovrebbe essa prestare un'attenzione più profonda al dispiegarsi del pensiero filosofico, incominciando proprio dalla riflessione sul *senso* della "verità" - prima ancora di affermarne lo "splendore"?

Il totalitarismo e l'integralismo della Chiesa sul piano politico sono intrecciati all'assolutismo sul piano dottrinale non solo per quanto riguarda il modo in cui la Chiesa considera la fede e la filosofia che si accorda con la fede, ma anche per quanto riguarda il sapere scientifico. Oggi la scienza riconosce che le proprie verità non hanno un valore assoluto e incontrovertibile... e la Chiesa cattolica ammette di aver avuto torto nei confronti di Galilei, cioè attribuisce alla teoria eliocentrica un valore di verità assoluta e incontrovertibile! La scienza riconosce i propri limiti conoscitivi, e la Chiesa si batte il petto per aver imposto dei limiti alla conoscenza scientifica! Se proprio non si vuole parlare di una mossa sbagliata, bisogna dire che la Chiesa conserva un'immagine ormai obsoleta della scienza. Indubbiamente, la scienza moderna domina il mondo; ma non perché sia depositaria di una verità incontestabile; ma proprio perché ha rinunciato a questo tipo di verità.

Che, poi, la scienza sia per la Chiesa verità incontestabile - ossia quello che fino agli inizi del secolo la scienza credeva di essere (a parte le battaglie di retroguardia combattute da pur rispettabilissimi scienziati) - è provato dal fatto che se la Chiesa credesse che la teoria eliocentrica non è più di un'ipotesi (sia pure molto utile per dominare la realtà), ossia non è una verità assoluta, la Chiesa non avrebbe riconosciuto il proprio torto. Per questo motivo, e anche se la cosa può sembrare paradossale, il cardinal

Bellarmino - il grande avversario di Galilei, che gli consigliava di esporre le sue teorie sotto forma di ipotesi e non di verità assolute -possedeva una coscienza critica del sapere scientifico, superiore non solo a quella del grande scienziato, ma anche a quella della Chiesa attuale.

Il rapporto tra fede e ragione continua ad essere, e giustamente, uno dei problemi centrali della nostra cultura. Nessuna meraviglia, quindi, che la riabilitazione di Galilei da parte della Chiesa abbia avuto un'eco così vasta e capillare. Su «Repubblica», in un articolo del suo direttore (25 novembre 1992), si è sostenuto che, nonostante il nuovo clima di reciproca tolleranza tra Chiesa cattolica e scienza, quest'ultima sta muovendosi in una direzione dove diventa inevitabile e non più superabile lo scontro della scienza non solo con la Chiesa cattolica e con il cristianesimo, ma con lo stesso atteggiamento religioso dell'uomo. La tesi, di per sé, non è sbagliata. Non sono invece accettabili i motivi addotti per sostenerla.

Si dice infatti che fino a quando la scienza (e la filosofia) è basata sui concetti di "causa", "destino", "necessità" - cioè sul principio che gli eventi dell'universo sono concatenati secondo il rapporto di causa-effetto -la convergenza tra scienza e fede rimane sempre possibile: lo stesso "determinismo scientifico", che afferma quel concatenamento nel modo più intransigente, «non affronta e dunque non risolve il problema della "causa delle cause": lascia un vuoto, che la fede riempie e risolve a suo modo», ponendo Dio come causa di ogni causa e facendo della Provvidenza divina l'equivalente religioso del concetto mondano di "necessità" e "destino".

Ma, prosegue l'articolo, sta prendendo sempre più piede nella scienza la convinzione che lo sviluppo dell'universo «è dominato dal caso». «E in un mondo dominato dal caso non c'è più posto per Dio.» Viene riproposta, in questo modo, una tesi che gode di un buon credito nella cultura contemporanea (si pensi alla fortuna de *Il caso e la necessità* di Jacques Monod).

Ma queste motivazioni non tengono presente che per il pensiero cristiano Dio crea *liberamente* il mondo. Tutto ciò che esiste sarebbe potuto non esistere o esistere diversamente. Le cose create sono "contingenti", dice Tommaso, insieme agli altri dottori della Chiesa. Esistono sì, nel mondo, regole necessarie e concatenazioni necessarie di eventi, ma non per ogni evento (in particolar modo per il cattolicesimo, l'uomo è libero), e, soprattutto, si tratta di una necessità condizionata dalla libera decisione di Dio di crearla. Tutto questo è escluso dal determinismo scientifico; che, certo, non individua una causa prima di tutte le cause, ma esclude perentoriamente che risalendo la catena delle cause ci si possa imbattere in una causa di natura diversa da quelle del mondo, che sono esse stesse effetti. Appunto per questo Kant diceva che l'idea di una causa incondizionata non ha nulla a che vedere con la scienza.

D'altra parte, se la libertà di Dio non è certamente identificabile al caso, essa ha però in comune, col caso, questo tratto fondamentale: che sia i

prodotti dell'una, sia quelli dell'altro sarebbero potuti non esistere. Il "caso" è una interpretazione mondana della libertà divina, non meno di quanto lo sia la "causa" rispetto alla divina Provvidenza.

A sua volta, il determinismo scientifico diventa compatibile con la fede quando venga inteso non come verità assoluta e incontrovertibile, ma come ipotesi, metodo, strumento di lavoro. Così inteso, lascia un vuoto, occupato dalla fede, non perché non si pronuncia sulla causa delle cause, ma perché non si pronuncia sul possibile senso incontestabile che il mondo possiede al di là dell'interpretazione scientifica di esso. A sua volta, la teoria della casualità di ogni evento toglie ogni spazio a Dio *solo* quando sia intesa come verità assoluta - come appunto accade in quell'articolo; sì che esso viene a sostenere quella stessa concezione assolutistica (epistemica) del sapere scientifico che la Chiesa dimostra di possedere, riabilitando Galileo e riconoscendo i propri torti, e che ormai, si è detto, tende a diventare obsoleta. Come ipotesi, anche la teoria della casualità degli eventi è solo uno strumento in cui la scienza riesce a dominare il mondo in modo più efficace che con altri strumenti. (Si pensi all'importanza primaria, proprio sul piano pratico del controllo degli eventi, delle leggi statistico-probabilistiche, fondate appunto sul concetto di caso.) E la Chiesa potrà sempre trovare il suo Bellarmino che inviti la scienza a presentare come semplice ipotesi la teoria del caso, e a diventare, così, pienamente compatibile con la fede.

Chiesa e scienza sono tuttavia destinate allo scontro. Ma per motivi diversi. Scienza e tecnica mirano a togliere ogni limite alla loro capacità di produrre (e distruggere) le cose. In questo cammino verso l'onnipotenza la scienza tende a produrre realmente, qui sulla Terra, quello che il cristianesimo promette nel Regno dei Cieli. Anche se la scienza si presenta come ipotesi, la sua capacità di trasformare il mondo si presenta quindi agli occhi del cristianesimo, non come ipotesi, ma come realtà effettiva, come la volontà e l'iniziativa in cui si può scorgere sin d'ora il volto di Prometeo.

Il fascismo ha inteso essere un ordinamento assoluto, capace di resistere all'azione demolitrice della storia. L'illusione di ogni assolutismo. Ma nell'*Enciclopedia italiana* Mussolini aveva scritto di non aver avuto all'inizio «nessuno specifico piano dottrinale» e che la sua era «la dottrina dell'azione»: «il fascismo nacque da un bisogno di azione e fu azione».

Ora, i "piani dottrinali" prescrivono le norme dell'azione e quindi mirano a dominarla, a controllarla e dunque a reprimerla. Tendono a dar vita a ordinamenti assoluti. L'azione, invece, è volontà di cambiamento, tanto più incisiva quanto più la realtà che essa vuole cambiare è il prodotto di un "piano dottrinale" e quanto più quest'ultimo pretende di valere come un ordinamento assoluto e inoltrepassabile. L'"azione" del fascismo, che, come tale, doveva essere il rovesciamento di ogni "piano",

ha finito così col concepire se stessa come un "piano", un regime, un regime assoluto.

Se il regime fascista è una forma di assolutismo, il principio fondamentale della filosofia di Giovanni Gentile - l'"attualismo" - è la negazione più radicale di ogni assolutismo. Intendo dire che Gentile, con pochi altri, si trova al culmine del processo lungo il quale la cultura contemporanea, innanzitutto quella filosofica, perviene alla distruzione di ogni assoluto. Con pochi altri, Gentile. E indubbiamente con Heidegger, il cui rapporto col nazionalsocialismo è profondamente simile a quello di Gentile col fascismo.

La negazione di ogni assoluto è il tratto più caratteristico della cultura contemporanea. L'assoluto è ciò che si ritiene "sciolto da" (*ab-solutum*) ogni dipendenza dal divenire del mondo. La filosofia contemporanea, nella sua essenza, afferma che il divenire ha la capacità di travolgere ogni assoluto. In ogni campo: nella vita sociale, morale, religiosa, e nell'economia, nella politica, nel diritto, e nella produzione artistica, nella scienza, nella filosofia. Tutta la cultura laica antifascista è profondamente imbevuta di questo spirito antiassolutistico. Anche e soprattutto in Italia ogni forma di laicismo antifascista dovrebbe rendersi conto di avere le proprie radici più profonde e autentiche nel principio essenziale della filosofia di Gentile. Se ciò non avviene è perché anche da noi sono molti coloro che (come i Proci con l'arco di Ulisse) non sanno tendere l'arco della filosofia. Si continua quindi a scrivere e a parlare del rapporto di Gentile col fascismo (e ancor di più di quello di Heidegger col nazionalsocialismo), ma si continua a mancare il bersaglio.

«La mia dottrina era la dottrina dell'azione» scriveva Mussolini, Ma è stato Gentile a dire al fascismo come dovesse intendersi l'"azione". Sul piano pratico Gentile è stato poco ascoltato, ma su quello teorico non è stato Gentile a essere fascista, ma è stato il fascismo a tentare, fallendo, di essere gentiliano. Gentile dice al fascismo che nella sua essenza l'azione è fatto dello "spirito". L'"atto", soltanto nel quale il divenire del mondo è veramente e radicalmente reale. L'"azione" autentica è l'"atto" del pensiero umano, che come la luce del giorno apre lo spazio all'interno del quale si producono tutte le opere e tutti gli eventi, e che dunque non ha nulla a che vedere col "pensiero" che la scienza moderna assume come oggetto di indagine, riducendo l'uomo a oggetto tra gli oggetti, cosa tra le cose. In altri termini, Gentile mostra, e andando ancora più a fondo di Hegel, che l'uomo può liberarsi da ogni assoluto e da ogni ordinamento definitivo e immutabile, eterno e insuperabile, cioè da ogni tirannia, solo se l'agire e il divenire del mondo sono intesi come l'infinita energia con la quale la coscienza, producendo se stessa, si apre e produce tutte le cose. L'"atto" è la libertà stessa dell'uomo.

Era inevitabile, quindi, che Gentile non accordasse alcun valore assoluto alle forme dogmatiche del cristianesimo e quindi all'insegnamento

della Chiesa cattolica. Con i Patti Lateranensi Mussolini tradisce la "riforma che Gentile, ministro della Pubblica Istruzione, aveva realizzato nel 1923 introducendo l'insegnamento della religione nelle scuole elementari, ma solo in quelle, perché poi la scuola avrebbe dovuto far maturare nei giovani la coscienza critica che si porta oltre la fase mitico-religiosa dell'educazione. Mussolini volle invece che l'educazione cattolica fosse estesa a tutta la scuola media superiore; e la forte reazione di Gentile contribuì, forse in modo determinante, a impedire che in quell'occasione prendesse piede la proposta di padre Agostino Gemelli, rettore dell'Università Cattolica di Milano, di rendere cattolico tutto l'insegnamento della filosofia in Italia.

Ma intanto il fascismo non era più "azione": era diventato un sistema assolutistico, nel cui ordinamento rientrava anche la riaffermazione che «la religione cattolica, apostolica, romana» è la «sola religione dello Stato» (art. 1 del Trattato col Vaticano). Sembra che oggi in Italia una parte del mondo cattolico voglia, in proposito, ritornare al fascismo. Ma è fuori dubbio che il fascismo, su questo punto, ha agito proprio nella direzione raccomandata dalla Chiesa, quella in cui le leggi della religione diventano leggi dello Stato.

Gentile si è legato al fascismo perché ha creduto di vedere in esso lo strumento più idoneo per rispondere «alle tendenze e ai bisogni degli individui, secondo i loro effettivi interessi». Che non sono quelli dell'individualismo illuministico, ma quelli in cui la vita dell'individuo non rimane separata, ma si unisce alla vita dello "spirito". Un "esperimento", per Gentile, il fascismo; un "esperimento", i cui sforzi di liberare l'individuo nel divenire dello "spirito" non sarebbero andati perduti, ma che intanto si presentavano a lui «viziati nelle forme provvisorie di applicazione dalle necessità transeunti del momento politico».

Nell'"esperimento" in cui restavano negate le libertà della democrazia parlamentare, egli vedeva lo strumento per spianare la strada alla libertà autentica. Ma il fascismo ha posto al proprio centro proprio quelle forme "provvisorie" e "transeunti", che sono rimaste attaccate al pensiero di Gentile e alla sua persona come al ramo possono restare attaccate le foglie secche. Pensando forse alla propria vicenda, così simile a quella di Gentile, Heidegger ha scritto che solo chi pensa con grandezza si trova costretto a errare grandemente.

VII L'AMBIGUITÀ DELLA FEDE

L'ambiguità della fede²

«Non è lecito ritenere che, essendo così evidentemente confermato da Dio, ciò che viene affermato per fede sia falso.» Questa affermazione si trova quasi all'inizio della *Summa contra gentiles* (I, 7) di Tommaso d'Aquino. Parla della «verità della fede cristiana». È una delle tesi fondamentali di Tommaso. È cioè una delle tesi fondamentali della Chiesa cattolica. Senza timore di esagerare, si può dire anzi che sia la tesi fondamentale, perché, nella teologia tomistica, sta al fondamento di ogni altra. Si riferisce infatti alla totalità del messaggio cristiano, cioè all'insieme dei testi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Questo messaggio è ciò che il cristiano accetta per fede, e non è lecito ritenere che esso sia falso (*nec id quod fide tenetur... fas est credere esse falsum*). Non è possibile ritenere che sia falso, «visto che è così evidentemente confermato da Dio» (*cum tam evidenter divinitus confirmatum sit*). "Confermato da Dio" significa "rivelato da Dio" (*ex revelatione divina*, dice il testo poco dopo) e quindi reso sicuro e, appunto, "confermato" dal fatto che è Dio a rivelarlo.

Ma il testo precisa che il contenuto della fede è confermato da Dio con piena evidenza: «così evidentemente confermato da Dio»: *tam evidenter*. Tommaso sta parlando dell'"evidenza". La quale è per lui la proprietà che compete ai primi principi innegabili della "ragione naturale", cioè della ragione che l'uomo possiede per natura.

Ma con le proprie forze la "ragione naturale" non è capace di conoscere le verità soprannaturali della fede. La verità di fede (*veritas fidei*) non è una verità di ragione (*veritas rationis*). Appunto per questo è Dio a rivelare le verità soprannaturali della fede. Quando, dunque, il testo di Tommaso afferma che il contenuto della fede, «così evidentemente confermato da Dio», non può essere falso, non intende dire che Dio, confermando la fede, la rende qualcosa di "evidente". Se Dio, confermando il contenuto della fede, lo rendesse qualcosa di "evidente", lo trasformerebbe in una verità di ragione accessibile all'uomo. Il contenuto della fede non sarebbe più soprannaturale e rivelato da Dio. E invece Dio rivela ciò che la ragione umana naturale non è capace di conoscere e che dunque, proprio perché soprannaturale, *non* è qualcosa di "evidente".

È chiaro, allora, che il testo di Tommaso, dicendo che il contenuto della fede non è falso, «essendo così evidentemente confermato da Dio», intende dire: questo contenuto non è falso, perché è *evidente che è confermato da Dio*, ossia perché è evidente che è rivelato da Dio. È evidente che l'Antico e

Nuovo Testamento è rivelato e confermato da Dio; ed «essendo così evidentemente confermato da Dio» non può essere falso.

Questo significa che il fatto che Dio abbia rivelato il contenuto della fede cristiana è una verità evidente della ragione naturale. Certo, tutto il contenuto della fede cristiana è una verità soprannaturale; ma che esso sia rivelato e confermato da Dio è, per Tommaso e per la Chiesa, una verità naturale, cioè possiede un'evidenza che la ragione umana può cogliere con le proprie forze: possiede l'evidenza dei primi principi della ragione naturale.

Ma di che principio si tratta? L'affermazione: «Dio ha rivelato il contenuto della fede» (o «Dio è l'autore dell'Antico e del Nuovo Testamento») è un principio evidente della ragione naturale, ma non ha nulla a che vedere con un principio "logico", o col "principio di non contraddizione" che per Tommaso, aristotelicamente, sta alla radice di tutti i principi "logici". In un principio logico il predicato è infatti, anche per Tommaso, riferito necessariamente al soggetto della proposizione in cui consiste il principio. Ma per Tommaso e per la Chiesa Dio (soggetto dell'affermazione: «Dio ha rivelato il contenuto della fede») non è necessitato, ma è libero di rivelarsi agli uomini (predicato di quell'affermazione). Che tipo di principio è dunque l'affermazione che Dio ha rivelato il contenuto della fede?

L'apostolo Paolo afferma che la fede può sorgere nell'uomo solo se si *ascolta* qualcuno parlare di ciò che in essa è contenuto: *fides ex auditu* (Rom., 10, 17). Chi si fa ascoltare per primo, nel Nuovo Testamento, è Gesù Cristo, il Verbo incarnato; poi si fanno ascoltare coloro che annunciano il messaggio di Cristo. Che cosa si fa dunque sentire nell'udito dell'uomo, quando gli viene incontro la parola di Gesù? Qualcosa, risponde l'apostolo, che va accolto «non come parola di uomini, ma, come è in verità, come parola di Dio» (Thess., I, 2, 13). «In verità» (*alethês*), ciò che l'uomo sente è la parola di Dio. *È vero che* è la parola di Dio.

L'"esser vero" significa qui il "manifestarsi", il "mostrarsi". La parola di Gesù, ad un certo momento, si presenta all'udito dell'uomo, e si presenta *mostrando* di essere la parola di Dio. Questo suo "mostrare di essere" la parola di Dio è il suo "essere veramente" la parola di Dio, L'"udito" è uno dei modi in cui l'uomo si apre a ciò che appare. Facendosi incontro all'udito, la parola di Dio *appare manifestamente* come parola di Dio, mostra di esserlo, mostra *da sé* di esserlo.

Ma ciò che appare manifestamente e si manifesta da sé è appunto qualcosa di *evidente*. Quando Tommaso afferma che è "evidente" che il contenuto della fede sia rivelato da Dio, ripropone l'affermazione dell'apostolo Paolo che "è vero" che la parola di Gesù, che si fa innanzi nell'udito dell'uomo, è la parola di Dio. Questo non significa che, quando Dio parla, tutti riconoscono che è Dio a parlare. Paolo dice che la fede è *ex auditu*, proprio mentre sta ricordando quanto numerosi siano coloro che

hanno udito la parola di Dio e non le hanno creduto. Paolo intende dire che chi non crede rifiuta l'evidenza, la verità, rifiuta ciò che si manifesta e si mostra.

Rifiuta dunque, nel linguaggio di Tommaso, la ragione naturale; giacché quest'ultima - ora va reso esplicito - non si fonda soltanto sull'evidenza dei principi "logici" e del "principio di non contraddizione", ma anche sull'"evidenza" di quella diversa forma di principio che consiste nell'apparire, mostrarsi, manifestarsi, presentarsi delle cose. (È la concezione di Aristotele, per il quale la "scienza", *l'epistème*, ossia il contenuto più alto di ciò che Tommaso chiama "ragione naturale", è fondata, da un lato, sul principio di non contraddizione, dall'altro sull'*aísthesis*, che non significa semplicemente "sensazione", ma indica appunto la "manifestazione", l'"apparire", il "presentarsi" delle cose.) Nel linguaggio moderno, ciò che viene a manifestarsi nelle cose umane viene chiamato "fatto storico", o "verità storica". Propriamente, per "verità storica" si intende un insieme di affermazioni intorno a eventi e a oggetti individuali, a proposito delle quali si è convinti che esprimano un contenuto che viene ad apparire (mostrarsi, manifestarsi). Per la Chiesa cattolica, che il contenuto della fede sia rivelato da Dio è una "verità storica".

Ma con queste considerazioni non ci troviamo di fronte a una soluzione. Abbiamo davanti il problema. E non solo perché ci si deve chiedere se sia ancora possibile, oggi, parlare di una "verità storica" che abbia il carattere dell'incontrovertibilità e dell'evidenza; e fino a che punto sia adeguata l'interpretazione che abbiamo dato del passo della *Summa contra gentiles*.

Già queste domande riguardano una discussione, che risale alla seconda metà degli anni Sessanta, tra la Chiesa cattolica e l'autore di queste pagine. Per il pensiero di Tommaso - che sta tuttora al fondamento della dottrina ufficiale della Chiesa - è "evidente" che i testi biblici sono rivelazione di Dio. E questo significa, se stiamo a quanto sopra si è detto, che per la Chiesa è una "verità storica" non solo che in un certo tempo sia vissuto in Palestina un uomo chiamato Gesù e morto in croce: è una "verità storica" anche che quest'uomo sia stato l'incarnazione del Verbo divino, il Dio fatto uomo che annuncia la Buona Novella.

Certo, nel cristianesimo c'è anche chi salta a piè pari la preoccupazione di affermare e confermare l'esistenza di questa verità storica. Kierkegaard, ad esempio, scrive: «esiste un fatto storico che mi insegna che per la mia salvezza eterna io debba rivolgermi a Cristo»; ma «mi guarderò bene dal prendere una via sbagliata e d'ingolfarmi nei cavilli delle ricerche scientifiche, per sapere se si tratta di un fatto storicamente certissimo»: «io scelgo», e «questo si chiama rischiare, e senza il rischio la fede è impossibile» (*Diario*, 1850, X A 406). *Credo* che da Cristo dipenda la mia salvezza eterna, e *credo* che chi mi viene incontro nella storia sia il Verbo

di Dio fatto carne, e cioè che sia la rivelazione di Dio. Ma chi *crede* in questo modo non può certo dire che sia «così evidente» (*tam evidenter*) che il contenuto del messaggio cristiano sia la rivelazione di Dio. Se il contenuto della fede fosse «così evidentemente confermato da Dio», non ci sarebbe più il rischio della fede.

Ma qui importa soprattutto mettere in luce che il discorso sopra sviluppato conduce a un *dilemma* (con il quale la cultura cattolica non ha ancora fatto i conti).

Proviamo (ancora una volta) a indicarlo. L'affermazione che l'uomo incontra Dio nella storia - o che Dio si rivela all'uomo nella storia - può essere o una evidenza della ragione umana naturale, oppure una fede (cioè un contenuto della fede). Non l'uno e l'altro insieme, perché il contenuto della fede non possiede l'evidenza del contenuto della ragione naturale, e dunque l'affermazione che l'uomo incontra Dio nella storia non può essere, insieme, evidente e non evidente. Ebbene, se tale affermazione è una fede, allora è *per fede* che si afferma che il contenuto della fede cristiana è rivelazione divina. Cioè uno dei contenuti della fede cristiana consiste nell'affermazione che tutti i contenuti di tale fede sono rivelazione divina. È dunque *per fede* - e non perché sia evidente - che si afferma che il contenuto della fede cristiana è verità e evidenza. Ed è dunque *per fede* - e non perché sia evidente - che si potrà dire quello che a Tommaso e alla Chiesa sta così a cuore: che le verità della ragione naturale non potranno mai smentire le verità della fede (è questo, appunto, il tema del "capitolo" a cui appartiene il passo tomistico che abbiamo preso in considerazione) e che quindi Cesare (lo Stato) non potrà mai opporsi a Dio (la fede cristiana) e lo Stato dovrà essere uno Stato cristiano. E se è la fede a dire che non ci può essere opposizione tra ragione e fede, allora la ragione - la stessa "ragione" di cui parla Tommaso - non può escludere, da parte sua, di poter mostrare, ad un certo momento, che la fede cristiana è qualcosa di falso.

Se invece - e questo è il primo dei due casi del *dilemma* che stiamo mettendo in luce - l'affermazione che l'uomo incontra Dio nella storia è una "evidenza" della ragione umana naturale, ossia è una "verità storica" (e appunto in questo senso abbiamo interpretato il passo di Tommaso), allora vien messo a repentaglio, e infine distrutto, il carattere soprannaturale, cioè il carattere di "grazia" della rivelazione cristiana. È vero che Tommaso afferma con estrema decisione che la ragione naturale non può dimostrare *i singoli* contenuti soprannaturali della fede cristiana. E tuttavia, se è una verità della ragione naturale (se è una "verità storica") che *l'insieme* di tali contenuti sia verità, essendo essi rivelati da Dio, sostenere questa tesi è il modo più radicale e più rapido per trasformare in verità *naturale* e in "evidenza" filosofica l'intero contenuto della fede cristiana. In un sol colpo il cristianesimo è trasformato in gnosi.

Per evitare questo dilemma la Chiesa, sulla scia di Tommaso, instaura un rapporto *ambiguo* con l'affermazione che l'uomo incontra Dio nella

storia (o che il messaggio cristiano è rivelazione divina): *di fatto*, la Chiesa tratta questa affermazione come una evidenza indiscutibile della ragione umana, cioè come una "verità storica", e dunque come qualcosa che non è semplicemente fede, ma costringe all'assenso anche i non credenti (*di fatto*, la dottrina della Chiesa è gnosi); ma, *insieme*, essa *evita di riconoscere esplicitamente* ciò che essa compie di fatto (evita di riconoscere di essere gnosi).

Il problema è già imponente anche a prescindere (come qui abbiamo fatto) dalla questione di fondo: il significato di ciò che il pensiero cristiano chiama "fede" e "ragione" (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit. e *Gli abitanti del tempo*, Armando, 1978). Ma intanto è venuto in luce che proprio perché, di fatto, la dottrina della Chiesa è gnosi, proprio per questo la Chiesa può considerare la propria dottrina sociale come "verità naturale", o "verità di ragione", e non come semplice fede; e quindi può porre come "verità naturale", cioè come autentica e incontrovertibile verità razionale, sia l'affermazione che la democrazia senza verità è assolutismo, totalitarismo, prevaricazione del più forte, sia la tesi che lo scopo del capitalismo non può essere il profitto, ma il "bene comune" della società, sia la tesi che lo Stato razionale, buono e giusto deve essere uno Stato cristiano, retto cioè da leggi cristiane, la cui violazione prevede sanzioni terrene. Comunque è perché assume come evidente che il contenuto della fede cristiana è rivelato da Dio, che la Chiesa esclude non solo che la ragione naturale possa trovarsi in contrasto con la fede, ma anche che con la fede possa trovarsi in contrasto la vita sociale, lo Stato e le sue leggi, le istituzioni pubbliche e l'intera esistenza dell'uomo sulla Terra. È per questo motivo che la Chiesa ritiene che la propria dottrina sociale - che, indipendentemente dalle sue intenzioni, non può non essere qualificata come teocrazia, totalitarismo, integralismo - sia qualcosa di assolutamente fondato.

L'ambiguità della Chiesa risale al pensiero di Tommaso, dove si manifesta in molti modi. Ad esempio, se nel capitolo 7 del libro I della *Summa contra gentiles* si dice che il contenuto della fede cristiana non può essere falso perché è evidente che è confermato da Dio, nel capitolo 2 dello stesso libro I si dice invece che l'intento di quest'opera è di fondare tutto il discorso unicamente sulla ragione naturale (*necesse est ad naturalem rationem recurrere*), «a cui tutti sono costretti a dare il proprio assenso» (*cui omnes assentire coguntur*), in modo che sia possibile convincere anche coloro che (come «i maomettani e i pagani») non riconoscono che l'Antico e il Nuovo Testamento sono ispirati da Dio (*hi vero neutrum recipiunt*) e cioè che Dio ne sia l'autore - e per i quali il contenuto della fede cristiana può dunque essere falso, appunto perché per essi non è affatto evidente che tale contenuto sia "confermato da Dio". Ma poco dopo aver detto di voler dialogare anche con coloro per i quali questa evidenza non sussiste, il testo, nel capitolo 7, dimostra che la ragione naturale non potrà mai

smentire la fede cattolica, ponendo al fondamento della dimostrazione proprio l'affermazione di quell'evidenza.

Si rilevi anche quest'altro modo in cui si mostra l'ambiguità di cui stiamo parlando. Per la dottrina ufficiale della Chiesa l'esistenza di Dio non è un'evidenza *immediata* della ragione naturale, ma è un'evidenza *mediata*, cioè *dimostrata* a partire dai principi primi della ragione (ossia dai principi immediatamente evidenti). Nella sua condizione naturale l'uomo non intuisce (l'esistenza di) Dio: solo mediante una "dimostrazione" adeguatamente sviluppata egli conosce che Dio esiste; Ma affermando che è evidente che Dio ha rivelato il contenuto della fede cristiana - e si tratta anche qui di un'evidenza immediata, perché tale intende essere ogni "verità storica" e perché il testo tomistico non intende affatto che tale affermazione sia una verità che debba essere mediata, dimostrata -, si afferma anche che è evidente (immediatamente evidente) che Dio esiste; così come, se si dice che è evidente che il sole è luminoso, si dice anche che è evidente che il sole esiste. Si afferma cioè, implicitamente, quell'immediata evidenza dell'esistenza di Dio, che invece, esplicitamente, si intende negare.

D'altra parte, se tale affermazione («È evidente che Dio ha rivelato il contenuto della fede») viene riferita non alla ragione naturale, ma alla fede, allora, certamente, nella fede, l'esistenza di Dio e l'aver Dio rivelato il contenuto della fede non si presentano come verità fondate o dimostrate su verità più originarie, ma *come* verità immediate, cioè verità che la fede assume *come* per se stesse indubitabili e certe, e cioè *come* immediatamente evidenti; sì che l'affermazione di questa evidenza *immediata* non è in contraddizione con l'affermazione che, nell'ambito della ragione naturale, l'esistenza di Dio è una verità e un'evidenza *mediata*. Certo, nella fede, il contenuto in cui si crede *non* è qualcosa di evidente, visibile, manifesto. Se, per la tradizione cristiana, il linguaggio in cui si realizza la "parola di Dio" è qualcosa di immediatamente evidente - la fede, dice l'apostolo Paolo, è *ex auditu*, «si produce a partire da ciò che è udito»; e la tradizione cristiana ritiene che non solo i suoni, ma anche il significato del linguaggio udito appaia per se stesso, immediatamente, cioè sia immediatamente evidente -, tuttavia *ciò di cui* la parola di Dio parla non è qualcosa di udito, veduto, toccato, non è qualcosa che si mostri, che appaia e sia immediatamente evidente. La fede, dice l'apostolo, è *argumentum non apparentium*, l'"argomento" che viene prestato a ciò che *non appare* e che quindi non può disporre di quell'argomento che è appunto il suo apparire. Ossia la fede è l'argomento in base al quale le cose che non appaiono e che non sono evidenti sono assunte *come se* fossero cose visibili, manifeste, immediatamente evidenti; la fede dà loro - udite nel linguaggio, ma non vedute - il proprio assenso *come se* fossero evidenze immediate.

Ma intanto è chiaro che l'affermazione dell'esistenza di Dio, nel pensiero di Tommaso (e nella dottrina ufficiale della Chiesa), ha un

significato ambiguo, contraddittorio: da un lato, in quanto inclusa nell'affermazione che Dio rivela evidentemente il contenuto della fede, è essa stessa concepita - nonostante le intenzioni contrarie - come una "verità storica" fornita di evidenza immediata (*tam evidenter*), e dunque è concepita addirittura come un principio della ragione naturale (e non come una verità *dimostrata* a partire dai principi della ragione naturale, secondo quanto invece si dichiara nella dottrina ufficiale della Chiesa); dall'altro lato tale affermazione è concepita come essa stessa contenuto di fede, e dunque come qualcosa che, pur *non* essendo evidenza immediata e principio della ragione (e cioè pur *essendo* uno dei *non apparentia*), è assunto dalla fede *come se* esso fosse un'evidenza immediata. Il primo di questi due lati è in contraddizione con l'affermazione che l'esistenza di Dio è, per la ragione naturale, una verità non immediata, ma mediata; il secondo di questi due lati non è invece in contraddizione con tale affermazione (appunto perché Dio è un immediato *per la fede*, mentre è un mediato *per la ragione*).

Dove risulta che soltanto l'ambiguità nella quale questi due lati sono identificati consente di mascherare quella contraddizione - e cioè la contraddizione è mascherata perché dei due lati tra loro contraddittori si lascia apparire solo uno (il secondo) quando si tratta di stabilire il rapporto tra l'affermazione che è immediatamente evidente che Dio rivela il contenuto della fede, e cioè che Dio esiste, e l'affermazione che l'esistenza di Dio è una verità *mediata* della ragione naturale.

VIII CONFERME. GRAZIA E FEDE

Quando un cristiano dice (come in effetti mi si è detto - cfr. l'Editoriale de «Il Sabato», dell'agosto 1992, *Prima risposta a Severino*, verosimilmente scritto da monsignor Luigi Giussani) di aver avuto «la fortuna di diventare cristiano», questo che dice lo dice da cristiano, cioè da credente, oppure no? Con questa domanda ci troviamo già al centro del problema. Per la Chiesa cattolica, che si ispira (anche) a Tommaso d'Aquino, che diventare cristiani sia una "fortuna" (cioè un vantaggio, un bene, un valore), non è un semplice atto di fede (sia pure cristiana), ma è la *ragione* stessa ad affermarlo. Se fosse soltanto un atto di fede, non potrebbe forse la ragione (e anche la ragione, così come è concepita dalla Chiesa e da Tommaso) scoprire, quando che sia, che diventare cristiano *non* è una fortuna? (Da tempo i miei scritti tentano di indicare in che senso e per quali motivi l'intera storia dell'Occidente è una sfortuna, anzi la forma estrema della sfortuna.)

A volte, i miei interlocutori cattolici dichiarano che a loro preme soprattutto esprimere, o "descrivere", in risposta al modo in cui il cristianesimo è inteso nei miei scritti, la loro "esperienza", la loro esperienza cristiana, «molto diversa da quella di Severino» (*ibid.*). Ma è una descrizione che intende pronunciarsi sulla *verità* di ciò che essa descrive: descrive, essi affermano, «una evidenza pienamente ragionevole» e «vera». Non è cosa da poco. È anzi il massimo che, da quando è nata, la filosofia si è sempre proposta di fare. Più in alto di così la filosofia non potrebbe andare. Ma se l'esperienza cristiana è evidenza e verità, il cristianesimo diventa *gnosi* (cfr. cap. VII). Il cattolicesimo è sempre stato una *gnosi* che si rifiuta di riconoscersi tale e che proiettando se stessa al di fuori di sé, e vedendosi come altro da sé, combatte questa immagine e la chiama, appunto, "gnosi".

Se si vuole evitare la *gnosi* (cioè la riduzione della fede a conoscenza razionale), si deve dire che l'esperienza che si intende descrivere è soltanto la *fede* di essere l'evidenza e la verità (è cioè la *fede* di essere la suprema filosofia e la suprema sapienza). La quale fede, *come tutti gli altri contenuti della fede cristiana*, può benissimo essere "ragionevole" e "pienamente ragionevole", ma nel senso che è *rationabile obsequium*, come dice l'apostolo, ossia è accompagnata da "ragioni", che però non hanno l'evidenza assoluta della "ragione naturale". Uno degli errori più gravi sarebbe infatti confondere la ragionevolezza del *rationabile obsequium* con la razionalità che per Tommaso e la Chiesa è appunto la "ragione naturale".

E invece, come si è rilevato nel capitolo precedente, per Tommaso e la Chiesa, alla base della fede c'è l'"evidenza", cioè l'evidenza del fatto che Dio

incontra l'uomo nella storia e gli parla - sì che un'esperienza diversa da quella cristiana non è "vera". L'evidenza è il mostrarsi della verità. E quei miei interlocutori scrivono anch'essi (*ibid.*) che «alla base del nostro "credere" c'è proprio un'evidenza... un'evidenza pienamente ragionevole. Vera. Esattamente nel senso tomista del termine». Bene. Infatti nel capitolo precedente Tommaso è stato considerato come dottore della Chiesa *attuale* (e in questo senso è sempre considerato nei miei scritti) e in quanto interprete dell'apostolo Paolo. Ma sono anche apparse le difficoltà che scaturiscono dal porre l'evidenza alla base della fede cristiana e che anche qui sopra ho richiamato. Mi sembra però che quei miei interlocutori, e in genere la cultura cattolica, invece di discuterle e di rimuoverle preferiscano ribadire le loro tesi -come, in questo caso, il tema dell'"incontro" di Dio da parte dell'uomo.

Subito dopo aver riconosciuto che alla base del nostro credere c'è un'evidenza «pienamente ragionevole», «vera», «esattamente nel senso tomista del termine», l'Editoriale che stiamo considerando aggiunge che essa è evidenza della «corrispondenza fra la realtà incontrata e ciò che si è ovvero ciò che si attende» e che «negare questa evidenza sarebbe come negare se stessi». Vediamo di intenderci.

Un uomo vive a lungo insoddisfatto e infelice. Poi incontra una donna che corrisponde a tutto quanto egli si attendeva dalla vita. Ed egli si rende conto di questa corrispondenza, si sente appagato e dice: «Sì, questa donna mi dà proprio tutto quello di cui avevo bisogno. È così, è proprio vero, è evidente che costei mi appaga e mi rende felice. Negare questa evidenza sarebbe come negare me stesso». Ma dopo un po' di tempo accade che quella donna gli si riveli come la più indegna e deludente delle persone. Come è potuto accadere, se era "evidente" che lo appagava in tutto e per tutto? È potuto accadere, perché non si trattava affatto di una *evidenza* autentica (nel senso cioè in cui essa è pensata da Tommaso): quell'uomo chiamava "verità" e "evidenza" quello che era soltanto la sua certezza, le sue convinzioni, le sue illusioni (per quanto sensate e ragionevoli potessero essere, cioè per quanto *rationabile* fosse il suo *obsequium* a quella donna).

Quando il cristiano non vuole trovarsi nei panni di quell'uomo, deve usare la parola "evidenza" in senso forte e cioè come l'apparire di ciò che *non può essere altrimenti*. Ma si debbono distinguere due casi molto diversi.

Primo caso. Si può dire che sia "evidente" che il cristiano convinto (o almeno un certo tipo di cristiano) si senta appagato (a ragione o a torto) dall'incontro con Cristo. Che *si senta* appagato è evidente. (Supponiamo, ora, che sia così; ma nel capitolo che segue dovremo ritornare su questo punto e mettere in questione anche questa "evidenza".) È evidente che le cose stanno così. La cosa è evidente nel senso in cui, per un osservatore, è evidente che l'uomo di cui parlavamo *si sentiva* appagato dalla donna che poi lo avrebbe deluso.

Per non restare nei panni di quest'uomo - secondo caso -, il cristiano

deve dunque sostenere, niente di meno, che egli non è semplicemente un *sentirsi* appagato da Gesù (anche il nostro uomo si sentiva appagato dalla donna che l'avrebbe deluso), ma che *è evidente che Gesù appaga* «le esigenze originarie della natura» (come appunto si dice in quell'Editoriale). La *verità evidente* - che è il culmine al quale può arrivare la filosofia - è, per il cristiano, che Gesù è la presenza che corrisponde a tutto ciò che l'uomo si attende e che quindi Gesù è il Cristo.

Ma se si sostiene questa tesi, quell'evidenza non ci si può limitare a asserirla, bisogna *mostrarla in concreto*, mostrarne in concreto l'innegabilità, mostrare perché l'uomo non può dire: «No, Gesù non mi appaga - e nemmeno Cristo mi appaga». Ma se riuscisse per davvero a far questo, far questo sarebbe rendere esplicito il carattere gnostico del cristianesimo. Sarebbe far diventare il cristianesimo la filosofia somma.

A meno che il cristiano non voglia ridurre il dialogo col non cristiano alla situazione in cui egli dice: «Io vedo Dio; Dio mi è evidente; è evidente che le Scritture sono la parola di Dio; è evidente che Dio si fa incontro all'uomo nella storia; e se voi non vedete tutto questo io non so che farci, perché vuol dire che vi manca la grazia, che non avete il dono della grazia»; nel qual caso il cristiano non avrebbe appunto più nulla da dire a chi ha un'esperienza diversa dalla sua. Il compito autentico del cristiano sarebbe invece di *mostrare in concreto* che solo apparentemente le due esperienze differiscono e che solo a parole il non cristiano nega di essere appagato da Cristo: solo a parole, perché anche nella sua esperienza è evidente che Cristo appaga ed è Dio. Ma se il pensiero cristiano riuscisse a far questo, il cristianesimo sarebbe la perfetta e somma filosofia, e non sarebbe più cristianesimo. E, sino a che questa somma filosofia non esiste, dire che è evidente che Cristo appaga l'uomo è soltanto un presupposto arbitrario.

Nel capitolo precedente si è richiamata l'essenziale *ambiguità* della Chiesa (e del pensiero tomista), che *di fatto* tratta come un'evidenza incontrovertibile l'affermazione che l'uomo incontra Dio nella storia (e ne è appagato); ma, insieme, evita di riconoscere esplicitamente quanto essa compie di fatto. Nessuna meraviglia, quindi, che questa stessa ambiguità si rispecchi anche nei discorsi dei cattolici e, ad esempio, nell'Editoriale che stiamo considerando.

Dapprima esso afferma che la capacità di Gesù di appagare «le esigenze originarie della natura umana» è un'«evidenza», «esattamente nel senso tomista del termine» - e sappiamo che per Tommaso (e per la Chiesa cattolica) l'evidenza è il carattere della *scientia* incontrovertibile e necessaria (i Greci la chiamano *epistème*), ossia della forma più alta della "ragione naturale" - la quale compete all'uomo, appunto, per natura, cioè *indipendentemente dalla "grazia"*. In questo primo passo i miei interlocutori attribuiscono (arbitrariamente) il carattere dell'evidenza a quella tesi gigantesca (Cristo appaga il cuore dell'uomo) che invece non ha nulla di

evidente (nel senso tomista e nonostante che Tommaso sia propenso a considerarla evidente), ma (per lo meno) solleva dubbi infiniti. Con questo primo passo il cristianesimo diventa gnosi, cioè pretesa di essere *scientia*.

Ma dopo questo primo passo, i miei interlocutori ne prendono *anche* le distanze. Incominciano a dire che l'evidenza di cui essi parlano «non è l'evidenza astratta dei ragionamenti filosofici». (Ma - osservo - l'evidenza «esattamente nel senso tomista del termine», che essi dicono di accettare, è *proprio* l'evidenza della *scientia*, ossia è *proprio* l'"evidenza astratta" della "filosofia prima" e dei "ragionamenti filosofici", dove il suo essere "astratta" non è un difetto, ma è il carattere universale del pensiero. A meno che per "evidenza astratta" si intenda l'evidenza dei principi logico-ontologici - e innanzitutto il principio di non contraddizione - e non l'evidenza delle "verità storiche", ossia di quella forma di verità che compete all'incontro dell'uomo con Dio nella storia. Ed è certamente vero che questa seconda forma di evidenza non è riducibile alla prima - come appunto si è richiamato nel capitolo precedente -, ma ciò non toglie che *entrambe* queste forme di evidenza appartengano, per Tommaso, alla *scientia*, al sapere incontrovertibile, così come, per Aristotele, *all'epistème* appartiene, o più propriamente ne è il fondamento, sia il "principio fermissimo", cioè il principio di non contraddizione, sia *l'apparire* del mondo, *l'aísthesis*, il *phaínesthai* - l'"apparire" - al cui interno il pensiero occidentale e innanzitutto il pensiero cristiano credono di poter porre le "verità storiche". Anche l'evidenza storica pretende di esibire un contenuto assolutamente non smentibile e indubitabile. Anche le "verità storiche" appartengono, per Tommaso, alla "ragione naturale".)

Ma, soprattutto, essi affermano - avvolgendosi nella contraddizione più netta - che l'accadere di questa non astratta "evidenza" (ossia dell'esperienza in cui ci si accorge che Gesù appaga l'uomo) è "grazia". Che qualcosa sia evidente, in senso forte, per l'uomo, è "grazia"! Che nella "ragione naturale" qualcosa si presenti con evidenza è "grazia"! Che la "natura" sia, è "grazia"! Che la non grazia (ossia la dimensione naturale dell'uomo) sia, è "grazia" (ossia *non* è la dimensione naturale)! Tommaso e la Chiesa dicono che «la grazia non toglie, ma perfeziona la natura» (*gratia non tollit sed perficit naturam*), e se non la toglie ma la perfeziona, non la *pone* nemmeno; i miei interlocutori dicono invece che è grazia l'accadere stesso della natura: la "grazia" *pone* la "natura". Per Tommaso (e l'intera tradizione filosofica), ciò che è evidente è evidente *per se stesso* e non per altro, e dunque nemmeno per la "grazia". Se occorresse altro, affinché l'evidente sia evidente, l'evidente non sarebbe evidente. Se occorresse la "grazia", affinché l'evidenza sia evidenza, la grazia *toglierebbe*, e non perfezionerebbe la natura dell'evidenza. È vero che, nel pensiero tomista, Dio crea tutto ciò che è altro da sé, e dunque crea anche la conoscenza evidente (la dimensione dell'evidenza) posseduta dall'uomo - crea l'evidenza (umana) - e, in questo senso, l'azione creatrice divina *pone*

l'evidenza; ma per Tommaso questo porre è affermato sulla base delle verità evidenti possedute dall'uomo, e dunque tale porre non è "grazia" nel senso in cui è "grazia" la rivelazione alla coscienza umana delle verità soprannaturali della fede cristiana. Affermare che la "grazia" rende evidente ciò che è evidente è, proprio dal punto di vista del pensiero tomista, la contraddizione più... evidente.

Come è possibile che il pensiero di Tommaso e della Chiesa siano travisati fino a questo punto? Ce lo si spiega, se si tiene presente che quell'evidenza che, da un lato, si vorrebbe pensare «esattamente nel senso tomista del termine» e che è evidenza *filosofica*, dall'altro lato la si intende *insieme* (*rispecchiando* l'ambiguità del pensiero tomista) come quella certezza in cui consiste la *fede* - e stando a questo secondo lato ha certamente senso dire che l'accadere di questa certezza è la grazia. La grazia di Dio dona la fede (non, dunque, l'evidenza), rende credente il credente (e non rende evidente l'evidente). Questo secondo lato o passo del discorso tenta di mascherare la gnosi che compete essenzialmente al primo lato. In questo mascheramento sta *l'ambiguità* di cui parlavamo. Ma a proposito di questo secondo lato si deve anche dire che come quella cosiddetta "evidenza" è in effetti soltanto fede, così è soltanto per fede che si può affermare che l'accadere della fede è dovuto alla "grazia" e che la "grazia" è la forza che rende credente il credente.

IX ESISTE LA FEDE?

La domanda va presa alla lettera. Con essa, cioè, non si chiede quali siano le attuali condizioni di salute della fede religiosa: si domanda proprio se la fede esiste - la fede che molti sono stati e sono ancora convinti di possedere, lungo la storia del cristianesimo, e ai quali deve sembrare paradossale e inutile una domanda di questo genere. Esiste il credente? esiste la comunità dei credenti - la "Chiesa"?

Questa domanda non intende nemmeno alludere al fatto che la fede (ogni forma di fede) è continuamente combattuta dal dubbio, che si crede, ma poi il dubbio si fa strada, e viceversa: un'altalena dove fede e dubbio non riportano mai una vittoria definitiva. Tutto questo può considerarsi fuori discussione; ma non è al contrasto diacronico tra fede e dubbio che si riferisce la domanda. Le considerazioni che seguono ripropongono il tema sviluppato ne *Gli abitatori del tempo* (cit.), nel capitolo intitolato *La fede, il dubbio*, dove la domanda riceve una risposta *negativa*.

Nel Vangelo di Marco (16, 16) Gesù afferma: «Chi crede sarà salvo, chi non crede sarà condannato» (*qui crediderit salvus erit, qui vero non crediderit condemnabitur*). Questa grande chiusa del Vangelo di Marco raccoglie e conferma, in una legge, tutta una serie di episodi che, nel testo evangelico, mostrano come chi ha avuto fede è stato salvato. *La fede salva*.

Ma Gesù dice qualcosa di più. Un uomo ha fede solo quando, possedendola, «non avrà esitato nel suo cuore» (*non haesitaverit in corde suo*, Marco, 11, 23). Questa è la prima essenziale determinazione della fede: il *non esitare*. Credente è colui che nell'atto di credere non esita.

A prima vista, questo *non esitare* non è qualcosa di eccezionalmente esigente. È vero che in questo stesso passo Gesù dice che chi non esita è in grado di sollevare le montagne; ma eccezionale è solo la conseguenza del non esitare. Il credente è colui che non esita nel suo cuore e che crede di esservi riuscito, qualche volta, senza sforzi eccessivi. Gesù dice al credente: Se tu non esiti, allora sei capace di sollevare le montagne. «Abbiate fede in Dio. In verità vi dico che chiunque avrà detto a questa montagna: togliti di lì e gettati nel mare e non avrà esitato nel suo cuore, ma avrà creduto che tutto ciò che egli dice abbia ad essere, questo sarà [*sed crediderit quia quodcumque dixerit fiat ei*]» (Marco, 11, 22-24). «Perciò - aggiunge Gesù - vi dico: tutte le cose che avrete richiesto pregando, credete di ottenerle e le otterrete.»

La condizione affinché ci sia fede è di *non esitare nel cuore*, di non avere dubbi (*et non haesitaverit in corde suo*). Ebbene, è proprio di questa fede, di questa assenza di esitazione, che si deve dire: No, *non esiste, non può esistere*.

Eppure Gesù non pretende che un uomo sia salvo soltanto se non ha mai dubitato: egli sa bene che durante la vita l'uomo continua a dubitare. La condizione della salvezza non pretende che, addirittura, il dubbio non ci abbia mai toccato. C'è salvezza, però, *se almeno per un momento*, nella vita, non si dubita. Gesù pretende che, affinché l'uomo sia salvo, ci sia almeno un momento in cui il dubbio tramonti e rimanga sola, pura, la fede. La fede, nell'esistenza dell'uomo, può essere come un lampo; può avere la durata di un lampo nella notte. La notte può essere lunga, prima e dopo il lampo; lunghissima. E Gesù non vuole che la notte sia più o meno breve; vuole però che almeno un lampo ci sia, nella notte, e che in quest'attimo - ecco la condizione della salvezza -, in questo lampeggiare non ci sia la notte, ma il lampo sia pura luce che ha diradato le tenebre. Si tratta di comprendere che il lampo non può esserci. Per scorgere il fondamento di questa affermazione si deve lasciar parlare la "fede cristiana" e ascoltare il modo in cui definisce se stessa. Apparirà come essa stessa, inconsapevolmente, dica la propria assenza - come il linguaggio in cui si crede che si esprima la "fede cristiana" dica che tale fede non esiste.

La *Lettera agli Ebrei*, dell'apostolo Paolo, dice che la fede è *pragmátōn élenchos ou blepoménōn* (11, 1-2). La vulgata traduce così: *argumentum non apparentium*. «La fede è l'argomento [*élenchos*] delle cose che non appaiono.» La fede - quella fede che ci deve essere affinché l'uomo sia salvo, secondo quanto pretende Gesù - è *argumentum [élenchos] non apparentium*. La parola greca *élenchos* (la parola che domina il libro IV della *Metafisica* di Aristotele) significa "prova", "giustificazione", "fondazione", "argomento". *Argumentum* è legato a *árgos*, "splendente"; anche noi diciamo "argento"); è cioè il brillare dell'*árgon*, la luminosità di ciò che è *árgon*. *L'argomento è il portare luce*.

Tuttavia questo della fede è un *argumentum* del tutto particolare. Nella prima *Lettera ai Corinti* si dice che i Greci cercano la sapienza (*Élленes sophían zetoûsin*, Cor., I, 1, 22). Questo *zeteîn sophían* (cercare la sapienza, cioè *sophía*) è, quasi alla lettera, la trascrizione della parola *philo-sophía*. I Greci, dice l'apostolo Paolo, sono alla ricerca della *sophía*, sono filosofi. *L'argumentum* di cui egli invece parla *non* è la luminosità della *sophía*, ossia di ciò che è *saphés*, chiaro. *Sophía* è il *saphés*, il luminoso: ciò che, proprio perché è *luminoso*, si impone contro ogni sua negazione: *il visibile*, l'innegabile. Appunto l'innegabilità del *saphés* che splende nella *sophía* è ciò che si costituisce come *argumentum dell'epistème*. *L'epistème* è il cuore della tradizione filosofica, il cuore originario della filosofia.

Ma Paolo afferma che la fede è *argumentum* «delle cose non visibili» (*ou blepoménōn*), *argumentum non apparentium*. Agostino dice che le «cose non visibili» (i *non apparentia*) sono tutte quelle cose che *absunt a sensibus*, «sono assenti dai sensi» (*De videndo Deum*, epist. CXLVII). Ma lo stesso Agostino e poi Tommaso precisano il senso di questa assenza: i *non apparentia*, cioè gli invisibili, i non manifesti, non sono soltanto gli *absentia*

a *sensibus animi*, cioè quelle realtà che sono semplicemente assenti dalla sensibilità, ma sono soprattutto ciò che sfugge alle capacità del pensiero dell'uomo; le cose che sono assenti dai sensi dell'animo (*absentia a sensibus animi*) e che, dice Tommaso, «oltrepassano le capacità dell'intelletto», *excedunt facultatem intellectus*. Questi sono gli *invisibili*: gli enti che «eccedono», stanno al di là delle possibilità della ragione umana.

La fede è *argumentum non apparentium*. *Non apparentia* sono gli invisibili, gli assenti - ossia ciò che è invisibile non semplicemente nella dimensione della sensibilità, ma nella luce della *sophía*, nella luce della filosofia. La fede conferisce ai *non apparentia* l'*argumentum*. Ossia la fede è ciò per cui i *non visibili*, pur essendo tali, sono *accettati*, affermati, creduti.

Il non visibile per eccellenza è la divinità di Gesù. Che Gesù sia Dio, non solo è assente dalla sensibilità, ma è assente dalla *sapientia huius saeculi* (*Corinti*, I, 2, 6) - un'altra espressione, questa, con cui Paolo indica la filosofia. L'*argumentum* che la fede conferisce ai non visibili è dunque qualcosa di completamente diverso dalla luminosità dell'*élenchos*, dell'*argumentum* che rende *epistéme* la *sophía*, che rende *stante* (*epistéme* vuol dire lo "stare" dell'innegabile) il visibile. L'*argumentum* di cui parla Paolo è qualche cosa di completamente diverso dal fondamento epistemico.

Di fronte al non visibile la fede dice: «Ecco, tu sei vero, perché io ti voglio vero. La mia volontà che tu sia vero è il tuo argomento». La mia volontà determina quell'assenso, al tuo contenuto visibile, che l'intelletto, propriamente, dà alla verità, al contenuto visibile. Volendo quell'assenso, voglio che tu sia vero. La fede tratta come visibile ciò che invece è avvolto dall'oscurità. La parola "oscurità" non è una metafora impropria: l'oscurità è la condizione che sottrae allo sguardo dell'uomo i non visibili. L'oscurità, la notte, fa sì che i non visibili (il contenuto del messaggio evangelico) siano tali. L'apostolo Paolo sa bene che l'argomento della fede è diverso dall'argomento della verità filosofica. Nella prima *Lettera ai Corinti* (2, 1) dice: sono venuto *non in sublimitate sermonis*, «non ponendomi al culmine della ragione». Il testo greco dice: *ou kath'hyperochén lógou*. La *hyperoché* è l'altura, l'altura luminosa della ragione e della verità. L'*epistéme* sovrasta ciò che vorrebbe travolgerla, stando sull'altura luminosa della verità. (*Hyper-ou* corrisponde a *epí-stéme*.) Vengo - dice l'apostolo - collocandomi non sull'altura della verità e della filosofia, ma *in infirmitate et timore et tremore multo* (2,3).

Questo venire *in infirmitate et timore et tremore multo* è proprio quell'"esitare" che Gesù *esige* che, *almeno una volta*, non ci sia, affinché l'uomo sia salvo. Gesù dice: Se vuoi esser salvo, non devi esitare, *almeno una volta*. Paolo invece dice: Vengo *in infirmitate et timore et tremore multo*, cioè nell'infermità, nel timore e nel tremore da cui è afferrato l'uomo quando non si trova sull'altura luminosa della ragione (*logós*), e con i quali e attraverso i quali gli si presenta il mondo e tutto ciò in cui egli crede e

quindi anche il messaggio di Gesù. Cioè vengo esitando. Certamente, Paolo non intende smentire la richiesta di Gesù; ma si tratta di rendersi conto che in effetti la smentisce.

La fede è l'argomento dato ai non visibili. Ma i non visibili stanno dinanzi come annunciati: non ci può essere fede, se non c'è l'annuncio (il "messaggio", il *kérygma*) dei non visibili. L'apparire del *kérygma* è cioè la condizione dell'esistenza della fede. Il *kérygma* non è i non visibili. Il *kérygma* è il linguaggio che nomina i non visibili. Esso è visibile; è, appunto, linguaggio; è quel visibile che nomina i non visibili e dice: Dio si è fatto carne. Questa parola appartiene ai visibili; ma il contenuto della parola - ciò a cui la parola si riferisce - è un non visibile.

La notte avvolge i non visibili, i *non apparentia*. La loro natura è opposta a quella dei visibili che appaiono nell'*epistème*. *Epí-stème* è il contenuto che *sta* e non si lascia smentire. Il suo essere *saphés*, visibile e luminoso, è la condizione del suo stare. Paolo sa bene che non di questo si tratta, quando il *kérygma* parla dei non visibili: i non visibili sono sì annunciati dal *kérygma*, ma sono avvolti dall'oscurità della notte, cioè dalla condizione che li rende invisibili. Stanno cioè lì dinanzi, nel linguaggio che li annuncia, *come ciò che può essere smentito*, stanno lì dinanzi come *equivalenti alla loro negazione*. A questa equivalenza non può rinunciare nemmeno la teologia cristiana: se questa equivalenza non ci fosse, il contenuto del *kérygma* sarebbe una verità razionale, il cristianesimo diventerebbe gnosi, razionalizzazione del messaggio sovranaturale di Gesù e della Chiesa. Cadrebbe la sovranaturalità dell'annuncio. L'annuncio in cui si ha fede, dice Tommaso, sta al di sotto della "scienza" (cioè dell'*epistème*) e al di sopra dell'opinione. Al di sotto della scienza, appunto perché il suo contenuto è invisibile, non possiede la perentorietà dell'*epistème* (la perentorietà che l'*epistème* intende attribuirsi).

Dunque, se la fede conferisce l'*argumentum* al visibile annuncio degli invisibili, se essa vuole affermare ciò che di per sé è negabile dal punto di vista della *sophía* e dell'*epistème*, e che dunque sta nell'oscurità della notte, è allora necessario che, affinché la fede esista, *appaia la notte in cui si alza la voce dell'annuncio*; è necessario che *appaia la notte che rende invisibili gli invisibili*. L'apparire della loro oscurità - che l'*argumentum* della fede vuole luminosa come la luce del giorno - è la condizione affinché la fede possa esistere. Per volere che qualcosa divenga e sia altro da ciò che esso è, esso deve apparire per quello che è; per volere che gli invisibili abbiano l'assenso che spetta ai visibili è necessario che essi appaiano per quello che sono, cioè *come invisibili, come oscurità e notte*. La fede conferisce un *argumentum* alle cose non visibili annunciate dal *kérygma*, e può farlo solo se esse appaiono come bisognose di tale *argumentum*, e cioè come non visibili, e dunque smentibili, controvertibili, negabili. Il *kérygma*, a sua volta, può parlare delle cose non visibili solo in quanto appare l'oscurità che le rende invisibili; cioè la notte deve apparire affinché l'annuncio, e

quindi la fede, sia possibile.

Ma se le cose annunciate, in cui si ha fede, devono stare lì dinanzi manifeste *nella loro controvertibilità*, affinché la fede possa conferir loro il proprio *argumentum*, *l'apparire della controvertibilità* del contenuto dell'annuncio è *il dubbio*. Non ci può essere fede, se non appare la controvertibilità degli invisibili che la fede afferma, cioè se essi non appaiono nella loro equivalenza rispetto alla loro negazione e ai loro contrari - non ci può essere fede se non appare l'oscurità di ciò in cui la fede crede come se fosse luminoso -, ma l'apparire dell'equivalenza tra l'affermazione e la negazione degli invisibili, l'apparire cioè della loro *controvertibilità*, è *il dubbio*. *Dubitare di qualcosa significa appunto aver dinanzi* (anche quando questo aver dinanzi non si traduce in linguaggio) *la controvertibilità* del qualcosa, la sua incapacità di *stare* di contro alla negazione.

Ma se, affinché ci sia fede, è necessario che appaia l'annuncio degli invisibili; e dunque è necessario che appaia la controvertibilità di ciò che è annunciato (il suo oscillare tra il sì e il no), l'apparire della controvertibilità di ciò che è annunciato è il fondamento della fede. Ma l'apparire della controvertibilità di ciò che è annunciato è *il dubbio*. Tommaso d'Aquino e dunque la dottrina ufficiale della Chiesa lo dicono esplicitamente (cfr. il capitolo successivo), ma è il dubbio il significato centrale dell'«infermità», «timore» e «tremore» di cui parla l'apostolo Paolo. Questo vuol dire che *il dubbio è il fondamento della fede*, e che la fede si costituisce nell'atto in cui si appoggia su questa pietra, che lungi dall'essere la pietra su cui si edifica la solidità della fede, è la pietra al collo che trascina la fede nel dubbio, cioè nella *non fede*, e non consente alla fede di essere quel volo, in cui la farfalla della pura fede senza dubbio - il non esitare di cui parla Gesù - si è liberata dalla crisalide del dubbio. Gesù dice: Affinché tu sia salvo, non devi esitare, almeno per un momento. Ma l'esitare è ciò senza di cui non ci sarebbe, nemmeno per un momento, la fede, cioè il conferire *argumentum* al *kérygma* che annuncia gli invisibili. *Il dubbio è il fondamento della fede*, ma non nel senso che prima era stato escluso - cioè nel senso dell'altalena diacronica tra fede e dubbio, tra fede e incredulità -, ma nel senso che la pura fede che Gesù esige, la fede che non esita almeno per un momento, *non può esistere*, perché essa è *sempre* ed essenzialmente legata al dubbio.

Sempre legata al dubbio; ma con la volontà di *isolarsi* dal dubbio. Poiché il credente dice «io credo», ma questo credere è insieme, *nel proprio fondamento*, un non credere, sì che la pietra su cui si fonda il credere è il dubbio. Quando il credente dice: «Io credo», egli rompe il nesso necessario tra la fede e il dubbio che è fondamento della fede, cioè isola dal dubbio la volontà che il contenuto del *kérygma* abbia un argomento. Isola la fede dal dubbio e dà la parola alla fede, togliendola al dubbio. In questo isolamento, il credente è colui che crede di credere, che si illude di

credere, cioè si illude di possedere quella pura fede che lo salva. Se Gesù è anche vero uomo, nemmeno Gesù, come uomo, può possedere la fede - se aver fede significa, appunto, recidere il nesso necessario tra la volontà di dire sì all'annuncio e il fondamento di questa volontà, che è invece l'"esitare", il dubbio. Il dubbio consiste nell'apparire della notte che rende invisibile il contenuto della rivelazione.

La *secolarizzazione* e la *profanazione della fede* non costituiscono dunque un tempo storico successivo al tempo della purezza della fede - il tempo della Chiesa di pietra, che avrebbe distrutto la Chiesa dei santi. La secolarizzazione e la profanazione della fede appartengono all'essenza della pura fede. La fede pura, in quanto tale, nella sua autentica essenza è questa profanazione. Appunto perché non c'è fede che non sia profanata dal dubbio. La storia del cristianesimo non passa da una fede *non profanata* a una *fede profanata*. La fede è già da sempre, nel suo stesso originario costituirsi, profanata dal dubbio. Il dubbio "profana". Nella parola *profanum*, *pro* significa "al di fuori", e *fanum* è il corrispettivo, nella lingua latina, di ciò che i Greci chiamano il *phainesthai* (la luce dell'apparire). In questo senso, "profano" è ciò che sta al di fuori della luce, cioè del *saphés*, della luminosità *dell'epistème*. Il dubbio profana la fede, perché l'*argumentum*, l'*árgon*, la luminosità che la fede adduce, non è la luce vera dell'*epistème* (la luce vera che l'*epistème*, peraltro, *crede* di essere), ma è la volontà che le cose stiano in un certo modo, la volontà che gli invisibili della rivelazione siano. Il "profanare" esprime la situazione in cui il dubbio è il fondamento che rende possibile la fede; e in cui ci si colloca al di fuori della luminosità autentica della *sophía*. Alla radice di ogni profanazione e secolarizzazione storica della fede cristiana, agisce la profanazione e secolarizzazione *trascendentale*, quella dove la fede non riesce a scrollarsi di dosso - nemmeno una volta, nemmeno come un lampo nella notte - il dubbio. Quel lampo non può esistere, non riesce a illuminare per un momento la notte, nemmeno per un momento riesce a scrollarsi di dosso la notte. Quel lampo è soltanto l'illusione che il linguaggio del credente nomina, quando egli dice «Io credo», lasciando innominata la notte. Si illude di essersi scrollato di dosso il dubbio: l'ha scrollato soltanto dal linguaggio. Nel credente il linguaggio non ha parole che per l'*argumentum*, e non per il fondamento - la pietra del dubbio - senza di cui la fede non si costituirebbe. Il credente confonde la perentorietà del proprio linguaggio con la purezza della propria fede. E poiché la pietra del dubbio trascina a fondo la pietra della Chiesa, anche la "comunità dei credenti" e la "Chiesa" sono l'illusione che esista una comunità dei credenti e una Chiesa.

E tuttavia le fedi non sono sempre consapevoli di esser fede. La meno consapevole è la fede fondamentale dell'Occidente. Essa, che sta al fondamento di ogni altra fede, è la persuasione che gli enti - uomini e cose - incominciano ad essere e finiscono di essere, escono dal nulla e vi ritornano: la fede nel divenire - e, propriamente, la fede nel significato che

il pensiero greco ha assegnato una volta per tutte al divenire; la fede nell'interpretazione greca del divenire. La fede fondamentale dell'Occidente è la certezza che il divenire (cioè il contenuto di quell'interpretazione) sia, esista. Essa considera se stessa come l'unica verità e evidenza possibile e innegabile dopo la morte della verità; come il grembo da cui sorgono e in cui cadono tutte le verità e tutte le evidenze apparenti. Che la verità sia morta significa infatti che ogni cosa e ogni pensiero sono instabili, divenienti, non hanno alcun valore e alcuna potenza insuperabile. Ai propri occhi, la fede nel divenire di ogni verità e di ogni situazione è la verità e l'evidenza suprema. Per Aristotele era "risibile" (*geloïon*) la negazione dell'esistenza della *phýsis* - cioè del regno del divenire -; oggi è "risibile" l'affermazione di qualcosa che non appartenga alla *phýsis*.

Proprio perché si crede che il divenire sia l'evidenza suprema, ogni certezza, ormai, è divenuta una fede. Se il "sogno" della verità definitiva dell'*epistème* è, come dice Husserl, "finito" - se è tramontata ogni luminosità del *saphés* della *sophía* -, qualsiasi certezza è certezza in contenuti che si trattengono, non "sibili, nell'oscurità: *non apparentia* come i non visibili di cui parla l'apostolo Paolo a proposito dei contenuti del messaggio di Gesù. Il non essere visibile, oscuro, è ormai una proprietà di tutto ciò che si mostra, perché tutto ciò che si mostra sta lì dinanzi nel suo poter essere smentito, nella sua incapacità di *stare* e di essere quindi verità e contenuto dell'*epistème*.

L'Occidente sviluppa oltre ogni limite il proprio spirito critico, ma sempre *all'interno* della certezza che la realtà sia "divenire", "storia", "tempo", "contingenza", "precarietà", "destinazione alla morte". Per quanto sviluppato, lo spirito critico della nostra civiltà non mette mai in questione questa certezza. Guidando l'Occidente, essa guida il cristianesimo, le istituzioni sociali, la filosofia, la scienza, gli scontri ideologico-economici, la civiltà della tecnica. È la fede che sta alla radice e in cui cresce l'intera storia dell'Occidente, come storia del pensiero e delle opere.

Ma essa è anche la condizione essenziale della *volontà* - dalla più innocente e più "buona" alle forme più radicali della volontà di potenza. Anzi, la fede nel divenire è la forma originaria della volontà di potenza, di cui anche la "buona volontà", la carità, l'amore sono un aspetto. Per dominare le cose più semplici e l'universo, è necessario credere, innanzitutto, che le cose del mondo siano sradicabili dal terreno dell'essere e cioè che il mondo esista come mondo dominabile e le cose siano flessibili, afferrabili, disponibili alla trasformazione e alle forze che le fanno oscillare tra l'essere e il niente. Per dominarle è innanzitutto necessario credere che siano *divenienti*. Tanto più dominabili quanto più divenienti - e poiché non è possibile un senso del divenire che sia più radicale di quello evocato dal pensiero greco, che sradica le cose dall'essere stesso e le spinge nell'infinita lontananza del nulla. La potenza

dell'Occidente è la forma suprema della potenza.

La fede fondamentale dell'Occidente non è stata mai messa in questione, e tuttavia essa è *l'alienazione* estrema della verità, la forma estrema dell'errore (cfr. E. S., *Essenza del nichilismo*, cit., *Destino della necessità*, Adelphi, 1988, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, 1992). Ma qui intendiamo rilevare che se la fede fondamentale dell'Occidente è anche il fondamento della forma più radicale della volontà di potenza, e se ogni fede è legata alla pietra del dubbio, allora ci si deve preparare a intendere la volontà di potenza, che guida e domina la storia dell'Occidente, come essenziale *impotenza*: l'impotenza del dubbio, che stando al fondamento della fede ne rode la sicurezza e pregiudica ogni possibilità di riuscita per ogni iniziativa che da essa è guidata.

Come la pura fede richiesta da Gesù non può esistere, perché ogni fede è, anche se non espresso, l'apparire della negabilità di ciò in cui si crede - ossia ciò in cui si crede appare nel suo poter essere negato, nella sua instabilità -, e dunque ogni fede è legata al dubbio (perché il dubbio è appunto quell'apparire); così la fede che guida l'Occidente non può esistere come pura fede e come certezza della propria suprema evidenza, ma è essenzialmente legata al dubbio e all'impotenza; e la sua sicurezza e potenza è il risultato dell'isolamento che concede ogni parola all'evidenza e alla potenza del divenire, separandole dal dubbio e dall'impotenza.

Come il puro credere in Cristo non esiste, e il cristiano non crede, ma crede di credere, così il fedele dell'Occidente (e la fede cristiana è una grande abitatrice della fede fondamentale dell'Occidente) non esiste come puro fedele: anch'egli crede di credere, crede di esser certo della suprema evidenza del divenire e così crede perché isola ciò di cui è certo dal dubbio che inficia questa sua certezza, e lascia che solo questa certezza penetri nel linguaggio e prenda spicco. (E anche il credere di credere è una fede e quindi, come ogni fede, è accompagnato dal dubbio - sì che nell'atto stesso in cui isola dal dubbio il credere in cui crede, questo secondo credere isola anche se stesso dal dubbio da cui è accompagnato.)

Sino a che è fede, il cristianesimo è la contraddizione mascherata tra la fede e il dubbio. Ed è contraddizione anche perché, come ogni fede, la fede cristiana attribuisce a ciò che non è visibile i caratteri del visibile; a ciò che non è evidenza e verità i caratteri dell'evidenza e della verità. E anche, e innanzitutto, perché appartiene all'alienazione estrema in cui consiste la fede nel divenire.

In quanto il cristianesimo è fede, il discorso su di esso è *chiuso*: nello sguardo della non alienazione della verità, il cristianesimo, come fede, è errore. Il discorso sul cristianesimo si riapre solo con questa domanda: Può il cristianesimo diventare un *problema*, ossia qualcosa che nello sguardo della verità non appare ancora né come verità né come errore? In tale sguardo, la fede non appare come problema, non si mantiene nell'equilibrio dell'incertezza (come invece pensano Pascal, Kierkegaard e

quanti considerano il cristianesimo come una "possibilità"): la fede sbanda dalla parte dell'errore. Quella domanda è un aspetto di una domanda più ampia: C'è qualcosa che, nella sterminata moltitudine di eventi e di cose che appaiono all'interno della storia dell'Occidente, possa diventare un problema, *quando appaia al di fuori* del suo essere fede e della sua appartenenza alla fede fondamentale dell'Occidente? Ma un *vero* problema è tale solo dinanzi agli occhi della *verità*: non della "verità" che nella storia dell'Occidente è destinata al tramonto, ma della verità che da sempre si apre al di fuori dell'alienazione dell'Occidente - e dell'Oriente in quanto preistoria dell'Occidente. Ma per ora non vi sono segni che quella domanda possa ricevere una risposta. (Per ora si può dire che come la fede non esiste separata dal dubbio, così l'errore - che è sia l'unione della fede e del dubbio, sia la fede in quanto tale - non può esistere separato dalla verità, che è il luogo soltanto nel quale tutto ciò che appare, e dunque anche l'errore, può apparire; cfr., in E. S., *Essenza del nichilismo*, cit., *La Terra e l'essenza dell'uomo*.)

X LA FEDE E IL DUBBIO, L'INESISTENZA E LA VIOLENZA DELLA FEDE

Quando si afferma che il cristianesimo è innanzitutto «un fatto, un avvenimento» e che la fede cristiana è «il riconoscimento di una presenza - della presenza di Cristo -: come io vedo te, come riconosco la tua presenza», ci si trova nel "nucleo della fede" cristiana. (Lo afferma il cardinale Joseph Ratzinger, presentando un libro di monsignor L. Giussani.) Questo è indubbiamente il nucleo della fede cristiana. Aggiungerei: che la fede cristiana non sia una semplice dottrina è la dottrina che la Chiesa insegna a partire dagli apostoli, anzi è la dottrina stessa predicata da Gesù. Questa dottrina è la coscienza che la fede ha di se stessa.

È del tutto corretto, inoltre, affermare che la fede riconosce la presenza di Cristo «come io vedo te, come riconosco la tua presenza». Che tu sia qui davanti a me, presente a me, non è infatti un semplice "dato" che si imponga alla mente. Husserl direbbe: non è un contenuto "fenomenologico". Col linguaggio di Agostino e di Tommaso potremmo dire: che tu sia qui davanti a me non è qualcosa che «sta dinanzi ai sensi del corpo» (*praesto corporis sensibus*). Tu, qui, davanti a me non sei un semplice "dato", ma sei un dato che è *interpretato* in un certo modo, cioè arricchito di un senso che esso, come semplice dato, non manifesta. Anche Aristotele diceva che le «sostanze» (tu e io, per lui, siamo "sostanze") non sono «sensibili per se stesse», ma indirettamente (*per accidens*), cioè per il carattere sensibile delle loro proprietà (anche se poi Aristotele non arrivava a dire che la conoscenza delle "sostanze" è una interpretazione - sebbene proprio questo, in base alle sue premesse, avrebbe dovuto dire).

L'interpretazione aggiunge senso al senso che è dato. Vuole che il senso non si esaurisca nel senso che è dato. E questa volontà è appunto fede, la fede per la quale io credo, in base a certi criteri (cioè non arbitrariamente, a caso), che tu sia di più di quanto si manifesta di te nell'ambito di ciò che è dato. Quelle che chiamiamo "cose" (anche quando non usiamo questa parola in senso restrittivo) sono interpretazioni di cose, cioè (risultano dalla) volontà che le cose abbiano un senso piuttosto che un altro, cioè sono fede. Proprio per questo tu, che sei qui davanti a me, puoi diventare un problema, puoi non essere più riconosciuto da me e esser ridotto a semplice "cosa". Forse tu sei solo l'apparenza di ciò che io credo che tu sia. Forse non c'è nulla al di là di questa apparenza o dell'esperienza che io ho di te e che, se tu hai certe qualità, può anche essere per me un avvenimento perturbante, l'esperienza che sconvolge tutta la mia vita, ma

che non riesce ad essere evidenza. È evidente che io credo di vederti e di riconoscere la tua presenza, ma che tu sia veramente quel che io credo, questo non riesce ad essere una evidenza. A questo punto, il credente non può più essere d'accordo con queste affermazioni. Ma quando si afferma che la presenza di Cristo è riconosciuta «come io vedo te, come riconosco la tua presenza», ci si muove nelle acque pericolose del pensiero filosofico. In che senso sono "vedute" le cose? In che senso è presente ciò che viene riconosciuto? Ciò che è, è soltanto un essente, o non si deve dire piuttosto che gli essenti sono anche interpretazioni di essenti?

Ma il problema è ancora più complesso. Nella *Summa theologiae* (II, 11, 29) Tommaso presenta questa definizione della fede (ripresa nel Concilio Vaticano I e anche nel recente *Catechismo della Chiesa cattolica*): «Credere è un atto dell'intelletto che, sotto la spinta (*ex imperio*) della volontà mossa da Dio per mezzo della grazia, dà il proprio consenso alla verità divina». La fede è consenso, assenso dell'intelletto - ma dell'intelletto in quanto comandato, cioè in quanto sottoposto alla spinta della volontà (a sua volta spinta dalla grazia divina). Insieme a Agostino, Tommaso afferma che il credere non è possibile se non volendo (*credere non nisi volens*).

Ciò che "propriamente" determina l'assenso dell'intelletto (e tale assenso è "appropriato" quando l'intelletto è intellesione della *scientia*), dice Tommaso, non è la volontà, ma l'"evidenza" della verità (e tanto meno è la volontà a rendere evidente l'evidente). E per Tommaso *non* è l'"evidenza" della verità a determinare l'assenso in cui consiste la fede. Sì, la fede in Cristo «è più certa di ogni scienza e di ogni cognizione» (Tommaso, *De fide*, art. 1) - chi crede in Cristo ha cioè, per Tommaso, una certezza superiore a quella che è presente nella più alta delle scienze dell'uomo (perché per Tommaso è l'infinita potenza della grazia di Dio a dare all'uomo la fede e a stabilirlo nella fede) -; ma la certezza della fede cristiana non va confusa, avverte Tommaso (*ibid.*), con l'"evidenza" delle verità che determinano l'assenso dell'intelletto; e in questo senso «sono la scienza e l'intellessione evidente ad avere certezza, *non* la fede» (*et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus*).

Appunto per questo Tommaso può aderire alla tesi di Ugo di San Vittore che la fede cristiana è una certezza dell'animo (*certitudo quaedam animi*) «intorno alle cose assenti» ("assenti" sono appunto le cose che non appaiono agli occhi della "ragione naturale", mentre la "scienza" è ciò che la "ragione naturale" conosce primariamente), che «sta al di sopra dell'opinione e al di sotto della scienza» (*supra opinionem et infra scientiam*, *op. cit.*, art. 2) - dove la "scienza" non è la scienza in senso moderno, cioè come sapere ipotetico, ma, come già abbiamo rilevato, è il sapere incontrovertibile della filosofia, ossia ciò che i Greci chiamano *epistémè*. Pur essendo al di sopra di ogni scienza quanto alla "fermezza" (*firmitas*) dell'assenso, la certezza della fede cristiana è al di sotto della scienza, perché non ha come contenuto il contenuto evidente della scienza.

Della fede cristiana «va detto che è al di sotto della scienza, perché essa si riferisce alle cose che non appaiono» (*infra scientiam dicitur, in quantum est non apparentium*). Per Agostino e Tommaso "le cose che non appaiono" e che primariamente consistono nell'essersi Dio incarnato in Gesù - sono quelle che o non sono "date" (manifeste, presenti), o non hanno l'evidenza dei primi principi conosciuti immediatamente dall'intelletto, o non sono verità necessariamente connesse, nella scienza, all'evidenza immediata dei primi principi. Quelle cioè che non sono "presenti" né ai "sensi del corpo" (*praesto corporis sensibus*) né ai "sensi dell'animo" (*praesto animi sensibus*). Non stanno "dinanzi" (*praesto*); non sono presenti: non *prae-stant*. (Il *prae-sens* - il "presente" - è il *prae-stans*.)

Ma proprio perché i contenuti della fede non sono manifesti, cioè sono *non apparentia*, non stanno «dinanzi ai sensi del corpo e dell'animo», proprio per questo, dice Tommaso (*op. cit.*, art. 1), nella fede l'intelletto, in quanto tale, rimane «inquieto» (*nondum est quietatus*), non è «soddisfatto» (*satisfactum*), è «indeterminato» e può sentirsi attratto dalla tesi contraria a quella in cui il credente crede. Ora, per Tommaso, questa inquietudine e insoddisfazione dell'intelletto del credente è il *dubbio* (*ibid.*). Questo significa che Tommaso stesso - e nell'atto stesso in cui egli sta commentando la definizione che l'apostolo Paolo dà della fede - fornisce tutti gli elementi che conducono a una conclusione straordinaria (e conturbante per chi crede), che Tommaso evita certo di formulare esplicitamente, ma che mette radicalmente in questione il senso e il valore della predicazione di Gesù, fondata sulla legge che «chi avrà creduto sarà salvo: chi invece non avrà creduto sarà condannato» (Marco, 16, 16 -17).

Tommaso - il Tommaso che la Chiesa pone tuttora alla base della propria dottrina - introduce infatti tutti gli elementi che consentono di concludere che l'intelletto del credente è e rimane *nel dubbio* relativamente a ciò in cui il credente ha fede. «Inquieto», «non soddisfatto», «imprigionato» (*captivatus*) dalla volontà nell'assenso ai contenuti invisibili della fede (questo è per Tommaso il significato del *in captivitatem redigentes omnes intellectum*, «facendo schiavo ogni intelletto» all'obbedienza di Cristo, di cui parla la seconda *Lettera ai Corinti*), l'intelletto del credente oscilla, "fluttua" tra ciò in cui il credente crede (Gesù è il Dio incarnato) e la negazione di ciò in cui egli crede: «fluttua tra le due parti della contraddizione» (la contraddizione tra l'affermare e il negare che Gesù è Dio); e «questa fluttuazione è l'atteggiamento che è proprio di chi dubita» [*et ista est dubitantis dispositio, ibid.*).

Chi dubita è colui che *esita*. L'intelletto del credente esita relativamente a ciò in cui egli crede. Nella profondità del suo animo - ossia in ciò che la lingua greca chiama *Kardía*, "cuore" - il credente *esita*. Non può non esitare. Ma - si è visto nel capitolo precedente -quando Gesù afferma che solo chi crede sarà salvo, dice che salvo sarà solo «chi *non* esita nel proprio cuore»: *qui non haesitaverit in corde suo* (Marco, 11, 23). Solo chi non esita, e cioè

non dubita, ha la fede che riesce a gettare le montagne nel mare e che salva. In questo modo, sappiamo, Gesù pretende l'impossibile, perché il non esitante non esiste, non può esistere. L'intelletto del credente, infatti, è essenzialmente in dubbio; *il credente*, essenzialmente, *haesitat in corde suo*, esita nel proprio cuore, e quindi non è e non può essere ciò che Gesù vorrebbe che fosse. Se il credente che Gesù salva è il non esitante, il credente non esiste, non può esistere. Cristo non salva nessuno.

È, questa, la conclusione straordinaria e sconcertante che emerge dal modo in cui la stessa fede cristiana, nell'interpretazione che ne dà Tommaso e dunque la Chiesa, riflette su di sé. Anche se evita di riconoscerlo esplicitamente, è la stessa fede cristiana ad affermare: «Io non esisto, io non posso esistere». La "comunità dei credenti" non esiste, non può esistere: essa è la comunità di coloro che si illudono di credere, e cioè *credono* di credere, e che quindi, proprio perché lo credono, dubitano nel loro cuore di crederlo.

Da quanto tempo attendo che il pensiero cristiano sappia rispondere a questa voce perturbante, con cui la fede stessa dichiara di non poter essere la fede che Gesù esige per la salvezza dell'uomo! Certo, una fede che sia solo "dottrina" e non quell'evento perturbante che sconvolge la vita, non è la fede cristiana. «Se ho tutta la fede che occorre per trasportare le montagne e poi non possiedo l'amore, sono nulla» (*Corinti*, I, 13, 2). Ma sono nulla anche se ho tutto l'amore («longanime e benigno»), ma non ho la fede - tanto che per l'apostolo l'amore include la fede e la speranza (*omnia credit, omnia sperai*). E tuttavia il credente non ha, non può avere la fede che muove le montagne: appunto perché, pur avendo una fede "fermissima", la sua mente esita, dubita di ciò in cui egli crede. Senza l'amore il credente è nulla (*nihil sum*), dice l'apostolo. Ma senza la fede (che nella visione beatifica si potenzia fino a diventare visione dei visibili, *scientia* perfetta), anche l'amore è nulla. Ma la fede dice appunto: «Io non esisto, io non posso esistere: sono, *insieme*, e nello stesso momento, fede e dubbio; cioè come pura fede libera dal dubbio, sia pure per un solo istante, io non esisto, non posso esistere, *nihil sum*.»

Il Perturbante più profondo è il dubbio, da cui la fede non può *mai* liberarsi. Il Perturbante più profondo scuote la fede. Cioè scuote anche l'amore. Si tratta di comprendere che, innanzitutto, non stiamo discutendo, dall'esterno, la fede cristiana, ma che è la stessa fede cristiana a discutere se stessa. Dis-cutere: *dis-quatere*: "scuotere" (*quatere*), abbattere "in ogni parte" (*dis*).

Per mostrare l'errore dei non credenti «è necessario ricorrere alla ragione naturale, a cui tutti sono costretti a dare il proprio assenso» (Tommaso). La Chiesa cattolica afferma anche oggi l'esistenza della "ragione naturale" (immodificabile e incontrovertibile "lume naturale" dell'uomo) e in relazione ad essa definisce la fede come "argomento di ciò che non appare". Le cose che "non appaiono" non appaiono infatti agli

occhi della "ragione naturale", che quindi non può affermarle. Per essa il contenuto della fede non è "evidente".

Ma la fede vuole che al non evidente l'intelletto dia l'assenso che esso "propriamente" non può dare che a ciò che è evidente. Per Tommaso la fede non rende evidente il non evidente. Già l'apostolo dice che nemmeno con la fede noi «vediamo faccia a faccia» Dio, ma «attraverso uno specchio e in enigma». Ma se la fede non rende evidente il non evidente, essa conferisce però al non evidente l'indubitabilità dell'evidente. La fede è «al di sotto della scienza» (pur essendo «al di sopra» della semplice «opinione»), appunto perché, pur essendo certezza, e quindi "argomento", non è "evidente". Per questo motivo, l'intelletto umano, dando il proprio assenso ai contenuti della fede, rimane «inquieto» e «insoddisfatto di essi», come dice Tommaso. E per tale «inquietudine» e «insoddisfazione» l'intelletto, anche quando «in modo fermissimo» dà il proprio assenso ai contenuti della fede, mantiene contemporaneamente un atteggiamento di «ricerca» (*inquisitio*) intorno ad essi. E chi cerca qualcosa è in dubbio se esso esista o meno. Ad esempio, che Gesù sia il Figlio di Dio, può essere creduto in modo fermissimo dal credente, e ciononostante il suo intelletto rimane inquieto e insoddisfatto, continua a porsi domande sulla divinità di Gesù, rimane in dubbio se Gesù sia veramente il Figlio di Dio.

Abbiamo indicato (ho richiamato quanto da tempo vado indicando) dove porta lo sviluppo *coerente* di questa impostazione - e abbiamo mostrato, insieme, che tale coerenza è assente nei testi di Tommaso e nella dottrina della Chiesa cattolica. Se quanto è detto nelle Scritture non è "evidente", visibile agli occhi della "ragione naturale", che rimane insoddisfatta, inquieta, ricercante, dubbiosa, questo significa che, dallo stesso punto di vista di Tommaso e della Chiesa, il contenuto della rivelazione cristiana può essere negato senza che ciò implichi la negazione della «ragione naturale, a cui tutti sono costretti a dare il proprio assenso». Che tutto il conoscibile si divida cioè in due grandi campi: quello innegabile e incontrovertibile della "ragione naturale", e quello negabile, controvertibile, non evidente, problematico, dubitabile (il cristianesimo appartiene a questo secondo campo), non sono io ad affermarlo: è la coerenza stessa del discorso di Tommaso ad esigerlo - anche se, certamente, Tommaso e la Chiesa evitano di riconoscerlo (anche perché, facendo un altro passo lungo la strada della coerenza, si deve riconoscere che per la "ragione naturale" il cristianesimo può essere errore).

Rispetto alla "ragione naturale" l'intelletto di chi crede compie dunque un salto infinito: accetta il non evidente, l'invisibile, il dubitabile; e a fargli compiere questo salto, aggiunge Tommaso, è la "volontà". Della rivelazione cristiana la "ragione naturale" dice: «Non vedo; forse è così, ma forse no». La volontà dice invece: «È così, perché voglio che sia così». Prigioniero (*captivatus*) della volontà, l'intelletto del credente assume come incontrovertibile il controvertibile, come indubitabile il dubitabile, come

certo l'incerto, come visibile l'invisibile, come chiaro l'oscuro. Anche per questo motivo nei miei scritti si sostiene che la fede - ogni fede (e oggi tutto è diventato fede) - è violenza e che l'essenza della violenza è la volontà che vuole l'impossibile, la contraddizione. Anche per questo motivo, ogni fede - religiosa, scientifica, politica - che oggi tenta di salvare l'uomo è animata da quella stessa violenza che essa intende combattere.

A questo motivo è sotteso quello fondamentale (considerato nel primo capitolo), per il quale la fede fondamentale dell'Occidente, la fede nel divenire, è l'anima originaria della volontà di creazione e distruzione (e dunque dello stesso omicidio e della produzione e fabbricazione dell'uomo e delle cose). La fede nel divenire, dunque, è violenza, sia perché, come ogni altra fede, è fede, sia perché è la fede nel divenire, cioè nell'esistenza della condizione originaria di ogni violenza -la violenza non riducendosi al suo aspetto negativo e distruttivo, ma essendo essa anche ogni creazione, produzione, anzi ogni azione guidata dalla volontà. Certo, come pura fede, la fede non esiste (cfr. cap. IX), ma la *violenza* della fede *esiste*, la fede *esiste come violenza*, quando e in quanto la fede si isola dal dubbio su cui è fondata. E l'isolamento stesso è fede: la fede che ciò che è unito sia invece diviso.

Ma non si deve nemmeno perdere di vista che il conflitto tra "fede" e "ragione" si sviluppa completamente *all'interno* della fede fondamentale dell'Occidente, giacché "fede" e "ragione" sono entrambe forme di violenza che scaturiscono dallo *stesso* terreno originario della violenza - anche se la fede fondamentale dell'Occidente è il modo in cui la *ragione* occidentale (ossia il pensiero che concepisce se stesso come "ragione", "logós", "epistème", cioè come volontà di pensare la verità universale e necessaria del mondo) interpreta il divenire del mondo, evocando il *niente* come dimensione da cui gli enti escono e in cui ritornano.

Il credente *non* è certo uno "sprovvéduto" (come, qualche tempo fa, «L'Osservatore Romano» mi ha invece fatto dire). Ma ogni fede è violenza. E nella nostra cultura ogni certezza, ormai, non è altro che una fede. Indubbiamente, nei Vangeli, oltre al tema della "prigionia" in cui la volontà conduce l'intelletto, "in ossequio a Cristo", c'è anche il tema della "ragionevolezza" dell'ossequio. Nella fede cristiana la volontà costringe l'intelletto all'assenso, presentandogli alcune motivazioni "ragionevoli" - «criteri oggettivi», «non campati in aria», «solidi argomenti», mi ricorda Cornelio Fabro su «L'Osservatore Romano». Lo so bene.

Senonché, si è già rilevato, dallo stesso punto di vista di Tommaso e della Chiesa, la "ragione" che è presente nella "ragionevolezza" dell'ossequio" al Dio di Gesù, *non è* e non può essere la "ragione naturale", come Tommaso chiarisce: la ragionevolezza di quelle motivazioni «è sufficiente a muovere la volontà, ma non a muovere l'intelletto»; non ha quell'evidenza che costringe tutti all'assenso. Per quanto solidi e non campati in aria, gli "argomenti" della fede mancano pur sempre di

quell'evidenza che costringe all'assenso e la fede rimane, appunto, «argomento di cose che non appaiono», e quindi dubitabili e problematiche. Il salto infinito della fede rimane, secondo Tommaso, anche se chi lo compie si appoggia a certe forme di ragionevolezza e di verosimiglianza. E, col salto infinito, si deve aggiungere, rimane la violenza.

La violenza è violazione di limiti che non devono essere oltrepassati. Ma se le cose si lasciano *realmente* costruire e distruggere, costruzione e distruzione non violano alcun limite. Non è violenza nemmeno distruggere (o costruire) un Dio che si lasci distruggere (o costruire). Perché non si dovrebbe distruggere un Dio che si lascia distruggere? *All'interno* della fede nel divenire, per la quale ormai ogni cosa è diveniente - producibile e annientabile - non può esistere alcuna violenza. Anche l'azione più orrenda e malvagia è innocente. All'interno della forma originaria della violenza tutto è innocente.

La violenza si costituisce solo con la volontà di modificare ciò che non si lascia modificare. La violenza vuole l'impossibile. La volontà in quanto tale vuole l'impossibile. Solo in quanto, al di fuori della fede nel divenire, appare che ogni essente è eterno (appunto a questo apparire si rivolgono i miei scritti), appare la violenza della volontà - che è sempre volontà di produrre e distruggere l'essente -, appare cioè che la volontà, in quanto tale, vuole che l'eterno sia caduco.

La violenza autentica è la volontà di assumere le cose come altro da ciò che esse sono - giacché questo è l'assumere l'eterno come caduco. Solo sul fondamento di questa volontà ci si può proporre di farle *diventare* altro da ciò che esse sono. Le si può voler far *diventar altro*, perché già originariamente le si assume come *altro* da ciò che esse *sono*. Ma, come si è rilevato, ogni fede assume il proprio contenuto come altro da ciò che esso è. E dunque ogni fede è violenza. Anche la fede cristiana assume come visibile ciò che è invisibile - assume l'invisibile come altro da sé - e dunque anche la fede cristiana è violenza. Prima ancora di essere la violenza della "Chiesa di pietra", è la violenza della pura fede interiore della "Chiesa dei santi".

Pensare che l'essente diviene significa pensare che l'essente è niente, ossia identificarlo a ciò che è *infinitamente altro* da esso. Proprio perché è la contraddizione estrema, cioè l'estrema follia che identifica l'essente e il niente, la fede nel divenire è la violenza estrema. L'estrema follia è il prezzo che viene pagato per ottenere la potenza (illusoria) sull'essere, per ottenere la convinzione (illusoria) di avere potenza. Perché l'illusorietà di questa convinzione non sia smascherata, è necessario che la follia estrema del pensiero che la rende possibile - la follia della fede nel divenire - non divenga manifesta e sia trattenuta nell'oscurità, nell'"inconscio" che si costituisce quando il pensiero del divenire dell'essente viene separato dalla propria follia.

In quanto fondata sulla fede nel divenire, non solo ogni distruzione, ma anche ogni costruzione è violenza. Anche ogni amore, e quindi, e soprattutto, l'amore cristiano. L'amore, infatti, "edifica" (*caritas aedificat*); e l'"edificazione" dell'amore, che sta al centro della vita cristiana (già nei Salmi si legge che *Aedificans Jerusalem Dominus dispersiones Israël congregabit*), non è meno violenta, quanto alla sua essenza, della divisione, dispersione e distruzione provocata dall'odio. Che per il cristianesimo la vita buona debba essere "edificante", mostra quanto profondamente la volontà di potenza appartenga al concetto cristiano del "bene". Il bene è l'edificazione. Ma già i Greci pensano che il bene dell'uomo sia l'edificazione della vita umana, operata alla luce della verità. Al di fuori della follia della fede appare (ma in un senso essenzialmente diverso da quello a cui Nietzsche si rivolge) che *non alia sed haec vita sempiterna*: innanzitutto questa; e anche ogni altra, se esiste (già da ora e da sempre). Sempiterna: irraggiungibile dalla volontà - e dunque dall'odio e dall'amore.

XI "VEDERE", "UDIRE", "TOCCARE" CRISTO

Oggi si pensa sempre più frequentemente che la natura, a cui l'uomo appartiene, sia il "dato", l'insieme dei dati in cui consiste il problema dell'esistenza, e che tutte le "risposte" vengano dopo, quando l'uomo incomincia a riflettere su di sé e anzi incomincia a interpretare la natura come il dato di un problema (o *del* problema). Ma già il linguaggio intende il "dato" come l'effetto di un "dare". Cioè si può credere che la natura - la situazione originaria in cui l'uomo si trova gettato -sia già essa stessa una "risposta" a un evento più originario che segna il destino dell'uomo.

La tradizione ebraico-cristiana interpreta questo evento come "peccato originale", e la natura come risposta alla provocazione del peccato - perché il peccato chiama la morte e il dolore, e la natura è appunto l'apertura del luogo dove il dolore e la morte afferrano l'esistenza dell'uomo. Così afferrato, l'uomo è nell'angoscia e nell'infelicità, e chiede e grida aiuto. Se si *presuppone* questa interpretazione della natura e dell'esistenza, ci dovrebbero essere motivi per dire che «l'uomo grida se c'è qualcosa d'altro», ossia che «il grido implica l'esistenza di qualcosa d'altro. Altrimenti perché l'uomo grida?».

Indubbiamente, l'uomo grida perché *crede* che ci sia qualcosa d'altro, oltre la selva - *ingens sylva*, diceva Vico - della natura e dell'esistenza angosciata. E l'altro può essere anche lo stesso grido che, per quanto impotente, rifiuta il dolore, l'angoscia, la morte, cioè dischiude una dimensione che, per quanto effimera e illusoria, si libra al di sopra della morte. Ma c'è un *Altro* che abbia la potenza non illusoria di salvare l'uomo?

Il cristianesimo lo *crede*. La fede cristiana dice anzi di "vedere", "udire", "toccare" il Salvatore (*Prima lettera* di Giovanni, 1 segg.), di farne "esperienza": l'esperienza che ne ebbero alcuni, duemila anni fa in Palestina, tra i molti che gli passarono accanto; e l'esperienza che ne ha ogni credente che non gli sia contemporaneo, ma che è sorretto dalla fede. Sulla forza di tale "esperienza" e sul suo carattere di "avvenimento" il cattolicesimo insiste in modo particolare. Ed è indubbio che chi ha fede faccia esperienza della propria fede, e che quanto più questa fede è forte e invade ogni aspetto della vita, tanto più è forte l'esperienza che se ne ha.

Il cristiano non può però confondere la propria fede con ciò in cui egli ha fede, e quindi non può confondere l'esperienza che egli ha *della propria fede* nel Salvatore, con l'esperienza *del Salvatore*, ossia con l'esperienza che qualcuno dice di aver avuto o di avere del Salvatore. Non può confondere l'uomo con Dio. La prima di queste due esperienze è indubbia - anche nei credenti che non sono contemporanei di Gesù; la seconda esperienza è per lo meno un problema - ma poi, vedremo, è anche qualcosa di impossibile.

Questa seconda esperienza è per lo meno un problema; anche se si tratta di quella che i contemporanei dicono di aver avuto di Gesù. Noi vediamo le fattezze di un amico; ma non possiamo vedere il cuore dell'amico. Lo rileva con straordinaria acutezza Agostino, ne *La fede nelle cose che non si vedono* (*De fide rerum quae non videntur*). «Vedi forse col tuo animo anche ciò che si agita nell'animo altrui?» No di certo! Ma l'amico è un amico solo se ha un cuore di amico. Dunque noi non *vediamo* l'amico, non abbiamo esperienza di lui: noi crediamo, abbiamo *fede*, sulla base di certe sue azioni, che egli sia un amico. Tutte le prove che egli ci ha dato della sua amicizia, per quanto grandi o addirittura straordinarie, non ci fanno vedere il suo cuore. Certo, la nostra fiducia in lui può essere totale e noi possiamo fare esperienza di essa; ma appunto, questa esperienza non può essere confusa con l'esperienza del cuore altrui.

Non vediamo il cuore dell'amico, nemmeno se egli è l'Amico che salva l'uomo dalla rovina. Ciò che Gesù compie *induce* alcuni dei suoi contemporanei a *credere* che egli sia il Salvatore; ma nemmeno le opere di Gesù rendono visibile il suo cuore di Salvatore, nemmeno i miracoli più straordinari possono rendere esperibile che Gesù è il Salvatore. E infatti lo stesso Gesù - che ha domandato ai discepoli: «Chi dite che io sia?», e Pietro gli risponde: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» -, lo stesso Gesù chiama Pietro «beato», perché quello che egli ha detto non gliel'hanno rivelato «né la carne né il sangue, ma il Padre mio che è nei Cieli» (Matteo, 16); e la "carne" e il "sangue" sono appunto l'*esperienza*, il vedere, udire, toccare. Il Padre spinge Pietro nella fede, ma con questo non gli fa vedere il cuore di Gesù - anche perché chi ne vedesse il cuore vedrebbe il cuore di Dio. Pietro è beato perché *crede*, non perché *vede*; perché ha fede, non perché fa esperienza di ciò in cui egli ha fede; perché, dunque, può fare esperienza della propria fede, e non perché fa esperienza che Gesù è l'Amico, il Figlio di Dio, il Salvatore. (Ma poi si dovrebbe dire che non solo non si fa esperienza del cuore dell'amico, ma nemmeno dell'uomo in quanto uomo, perché già il dire che questo è un uomo è una interpretazione, cioè una fede - anche quando ciò a cui ci riferiamo è per noi, tra le creature umane, la più vicina e più cara.)

Non si fa esperienza che chi ci sta di fronte ha un cuore di amico. Che lo abbia è cioè un problema. La fede risolve il problema con un atto di volontà: Voglio credere che costui sia un amico: Voglio credere che costui (che mi si presenta in carne e ossa in un racconto) sia l'Amico. L'Amico che salva è la "vita eterna", e se la *Prima lettera* di Giovanni dice che (da vita eterna che era presso il Padre è apparsa a noi), che «l'abbiamo veduta con i nostri occhi», e «udita» e «toccata con le nostre mani», tuttavia a Giovanni non è consentito pensare che in lui ci sia stata *esperienza* del Salvatore in quanto tale, e cioè che la "carne" e il "sangue" gli abbiano manifestato il Salvatore: la "carne" e il "sangue" gli hanno manifestato qualcosa che egli ha *creduto* che fosse il Salvatore. Non si ha fede in ciò che si vede ed è

manifesto; e non si vede e non è manifesto ciò in cui si ha fede. Appunto per questo l'apostolo Paolo dice che la fede è «l'argomento delle cose che non si vedono» (*argumentum non apparentium*, *Ad Hebr.*, XI, 1). Si può certo pensare che tra Giovanni e Paolo ci sia disaccordo. Ma l'interpretazione cristiana presuppone l'accordo tra gli autori dei testi ritenuti ispirati da Dio; e quindi ciò che Giovanni dice di aver udito, veduto, toccato, sperimentato non può essere il contenuto a cui si riferisce la sua fede, ma qualcosa che lo induce ad aver fede, ossia a credere che si tratti dell'aspetto visibile dell'invisibile vita eterna in cui il Salvatore consiste. La fede è l'"argomento" in base al quale l'uomo, oltrepassando il visibile, afferma l'esistenza delle cose invisibili.

Ma, si diceva, quella che viene chiamata "esperienza" dell'*Evento salvifico* (e che non va confusa con l'esperienza di *aver fede* nell'esistenza di tale Evento) non è soltanto un problema: è anche qualcosa di *impossibile*. Giacché l'esperienza mette di fronte sempre e soltanto a *fatti* e, per il cristiano, che Gesù sia l'Amico, il Salvatore, la vita eterna non può essere un "fatto". La Chiesa intende tener ferma anche la sapienza filosofica e non può prescindere dal significato che il pensiero filosofico attribuisce alla parola "fatto". La cultura cattolica continua a dire che il cristianesimo è un avvenimento, cioè il venire a far esperienza di un fatto, l'incontro con un «fatto obiettivo e originalmente indipendente dalla persona», l'incontro con una «presenza», come ribadisce il cardinale Joseph Ratzinger (in appendice a *È, se opera*, di Luigi Giussani, «30 Giorni», 1994, da cui son tratte anche le citazioni all'inizio di questo capitolo). Anche il cardinale Jean Jérôme Hamer ribadisce (nell'Introduzione a quel libro) che il cristianesimo è un avvenimento, «un Fatto fondamentalmente nuovo», non previsto, non prevedibile e che dunque non è conseguenza di fattori precedenti: il «Fatto in cui consiste l'incontro con Cristo». Incontrando Cristo, dunque, l'uomo incontrerebbe un "fatto"? Il "fatto" è il contenuto dell'"esperienza". Ma ci si rende conto di ciò che accade se Cristo è inteso come un "fatto"?

Un "fatto" è il "che c'è". Aristotele non usa la parola "fatto", ma l'espressione "che c'è" (*hóti éstin*), per indicare uno stato di cose che è in un certo modo, ma che potrebbe anche essere diversamente. *Che* un ciottolo sia in mezzo al sentiero è un "fatto", perché, sì, il ciottolo è in mezzo al sentiero, ma potrebbe non esserci più e venire a trovarsi ai margini, o esser raccolto e gettato lontano.

Ora, come il viandante non incontra semplicemente l'esser un ciottolo, ma un ciottolo-che-è-in-mezzo-al-sentiero (o che ne è al bordo), così l'uomo, quando incontra Cristo, non incontra semplicemente l'esser Cristo, ma incontra qualcosa-che-è-Cristo, o un uomo-che-è-Cristo; incontra cioè un certo *nesso* tra qualcosa e il suo essere il Cristo: incontra, dunque, una relazione che non è espressa da un semplice concetto, ma da una relazione tra concetti, cioè da un'*affermazione*: «Questo è Cristo» («Gesù è Cristo»).

Quando allora si dice che l'uomo, incontrando Cristo, incontra un

"fatto", si deve intendere che «Questo è Cristo» (ossia l'esser Cristo, da parte di questo certo insieme di tratti) è un fatto, ossia che l'esser Cristo da parte di questo è il contenuto di un'"esperienza". Ma, stiamo rilevando, dire che l'esser-Cristo (il Salvatore)-da-parte-di-questo è un "fatto", significa dire che questo insieme di tratti e di eventi in cui si ravvisa il Cristo potrebbe anche non essere più il Cristo, così come il ciottolo-che-è-in-mezzo-al-sentiero è un "fatto" perché potrebbe non esser più in mezzo, ma ai bordi.

L'"esperienza" è, inevitabilmente, esperienza di "fatti". Fare "esperienza" di Dio è fare esperienza di qualcosa che è così, ma potrebbe essere altrimenti. Cioè, nella misura in cui Dio è oggetto di "esperienza", Dio è qualcosa che è così, ma che potrebbe essere altrimenti. Ma se il cristianesimo pensa che Dio è l'unico a non poter essere altrimenti da come è (perché è la perfezione stessa), il cristianesimo non può ridurre Dio a "oggetto di esperienza". Dio non può essere "oggetto di esperienza" nemmeno nella visione beatifica. Non perché in paradiso Dio non sia *visto* (manifesto, sperimentato), ma perché - affinché ciò che appare appaia *come Dio*, e non come un semplice straordinario portento -deve apparire il nesso *necessario* tra ciò che è visto e il suo essere Dio; e un nesso necessario (come il pensiero filosofico ha sempre messo in luce) non può essere qualcosa che è conosciuto in base a una semplice "esperienza".

Nello stesso modo, "sperimentare" che questo è Cristo, aver dinanzi il Cristo come un "fatto", significa aver dinanzi qualcosa che, appunto, solo "di fatto" si presenta come Cristo, e che non solo potrebbe non presentarsi più così, ma potrebbe anche apparire, in seguito, come una illusione, un miraggio, un vagheggiamento, un semplice anelito - visto che, proprio perché una connessione di fatto («verità di fatto», diceva Leibniz; «sintesi a posteriori», diceva Kant) è ciò che può essere sostituito dalla connessione opposta (il ciottolo ai bordi, invece che in mezzo al sentiero), proprio per questo un "fatto" può essere sostituito anche dalla coscienza del suo carattere illusorio. (Continuando a camminare ci si può render conto che non c'era alcun ciottolo sul sentiero.) L'"esperienza", se potesse, potrebbe dire soltanto: «Ora questo è Cristo» - lasciando aperta la possibilità che prima esso non lo fosse e tra un momento non lo sia più.

Ma non credo che questa sia la fede che il cristianesimo intende avere; e, se non è questa, il cristianesimo, a incominciare dall'evangelista Giovanni, non può dire che abbiamo esperienza della "vita eterna", che la "vediamo", "udiamo", "tocchiamo", e che essa (cioè il Cristo, il Salvatore) ci si è resa manifesta (*ephaneróthe hemîn*).

Ma, poi, "Cristo", la "vita eterna", il "Salvatore" sono tali (cioè il cristianesimo intende che siano tali) non soltanto *ora* e *qui*, ma in ogni tempo, e anche al di fuori del tempo, e in ogni luogo, e anche al di fuori di ogni luogo, e per ogni uomo e per ogni coscienza, e dunque universalmente e necessariamente. E, daccapo, questa universalità e necessità (che per il cristianesimo sono anzi il fondamento di ogni

universalità e necessità) non possono essere un "fatto", un contenuto di "esperienza". Un'esperienza mostra che una cosa è così, ma non che è universale e necessario che sia così. Il contenuto dell'esperienza è, appunto, sempre un "fatto".

Tutto questo non significa che il cristianesimo non abbia nulla a che fare con l'"avvenimento" e con il "fatto": significa che, per rimanere un rapporto all'eterno e non all'accidentale, il cristianesimo deve pensare che il "fatto", l'"avvenimento" imprevedibile è l'incontro col non-fatto e col non-avvenimento; e cioè non deve confondere il carattere accidentale dell'incontro con il carattere di ciò che è incontrato. Dopo di che, la pretesa di universalità e necessità di ciò che è incontrato deve esibire gli argomenti in base ai quali esso pretende di essere l'universale e il necessario. E poiché questi argomenti non possono essere dati dalla ragione umana (perché altrimenti il cristianesimo diverrebbe gnosi), l'universalità e necessità, ossia il carattere divino e salvifico di ciò che è incontrato, rimane qualcosa di *invisibile*, di non sperimentato e non sperimentabile, e la fede è l'"argomento" in base al quale l'invisibile viene affermato.

Questo tipo di considerazione è indubbiamente connesso, ma è anche distinto dalla tematica in cui si colloca il contrasto tra Kierkegaard e Lessing. Per Lessing «non si può fondare una salvezza eterna su di un *fatto* storico» (cioè la vita di Cristo). Kierkegaard non pretende di rovesciare questa tesi, e fondare la salvezza eterna su un fatto storico, ma *decide* di *credere* («io scelgo») che il Gesù presente nel fatto storico sia Dio; cioè "rischia", e sa di rischiare. «Senza il rischio la fede è impossibile.» Sa che, dicendo «Questo è Cristo» (cioè la salvezza eterna, Dio), egli sta rischiando, sta trovandosi in rapporto al rischio, ossia a ciò che è precisamente *l'opposto* del "fatto" e dell'esperito. A differenza dell'evangelista Giovanni, Kierkegaard non identifica Cristo a un fatto storico e a un'esperienza, ma al contenuto rischioso di una scelta. A parte il problema relativo alla possibilità di questa scelta, evitando di ridurre Cristo a un fatto Kierkegaard evita di introdurre nella propria fede l'incredulità - appunto perché, nonostante le migliori intenzioni, è un incredulo colui che, riducendo Cristo a "un fatto", deve lasciare aperta, più o meno consapevolmente, la possibilità che il "fatto" possa essere sostituito o smentito da altri fatti. In questo senso, Kierkegaard è pienamente d'accordo con Lessing, appunto perché la salvezza eterna non è fondata nemmeno per lui su un fatto storico, ma (e qui ritorna la differenza con Lessing) sul rischio della fede.

Per le grandi forme del pensiero cristiano - Agostino, Tommaso - ogni cosa appartiene o al regno delle cose che "non si vedono" (*non apparentia* - e che sono invisibili non soltanto rispetto ai "sensi del corpo", ma anche a quelli dell'"animo" - o al regno delle cose che "si vedono" (*apparentia*), che costituiscono il contenuto della *scientia* (*epistème*) e sono o le verità

immediatamente evidenti o le verità dimostrate sulla base delle verità immediatamente evidenti.

Agostino è straordinariamente consapevole di quanto sia piccolo il regno della *scientia* e ampio quello della fede. Nelle *Confessioni* si rivolge così a Dio: «Hai toccato il mio cuore per farmi considerare quante cose io credessi senza vederle e senza essere presente quando accadevano, come il gran numero di avvenimenti che formano la storia dei popoli, la mole di notizie intorno a luoghi e città che non avevo visto, e quanto credito io dessi agli amici, ai medici, a persone di ogni genere, senza del quale non si potrebbe fare proprio nulla nella vita; e infine quanto fossi fermissimamente convinto, per mezzo della fede, che erano stati i miei genitori a darmi la vita, cosa che non avrei mai potuto sapere se non credendo a quanto mi era stato detto» (VI, 5,7).

È un tema che Agostino sviluppa anche ne *La fede nelle cose che non si vedono* e, prima, ne *L'utilità del credere* (pubblicate, insieme ai *Soliloqui* e a *La vera religione*, in Agostino, *Il filosofo e la fede*, Rusconi, 1989). Che un certo uomo e una certa donna siano veramente i nostri genitori non è un'"evidenza", ma una delle "cose che non si vedono", alle quali crediamo perché abbiamo fede in quanto ci vien detto da altri. Ma se crediamo soltanto in ciò che vediamo non potrebbe più esistere amore filiale, né amicizia tra gli uomini e non presteremmo più ascolto alla miriade di notizie che, informandoci intorno a cose non vedute, rendono possibile la nostra sopravvivenza. «Proprio nulla della società umana rimarrebbe impregiudicato se avessimo deciso di non credere nulla che non possiamo comprendere con evidenza» (*op. cit.*, p. 267).

Ma, per Agostino, "cose che non si vedono" sono non soltanto quelle che nel mondo ci sfuggono, ma anche quelle che sono rivelate da Gesù. Ed è propriamente a quest'ultime che si riferisce l'apostolo quando parla delle "cose che non si vedono". Il genio filosofico di Agostino gli consente di rilevare che la fede comprende questi due campi molto diversi di cose non vedute, e di scorgere quel che vi è di identico nel diverso. Ma proprio in quest'atto il pensiero di Agostino compie un salto mortale: presuppone che le cose che non si vedono siano peraltro veramente esistenti. Un grandioso presupposto che è reso possibile da due circostanze.

Prima: certamente, se si credesse soltanto in ciò che "si vede" non rimarrebbe in piedi nulla della società umana. Seconda: il senso comune è molto ben disposto a ritenere che siano veramente esistenti le cose della vita quotidiana, di cui siamo certi pur non "vedendole".

Ora, per quanto riguarda la prima circostanza, è vero che se non ci fosse fede - se non si credesse nella verità di ciò in cui si crede - non ci sarebbe società; ma da questo non segue che il contenuto della fede sia veramente esistente. Non solo, ma potrebbe esserci qualcuno, al quale della società non importa niente. *Se si vuole* che la società esista, bisogna aver fede; ma se si rinuncia alla società la fede non è necessaria.

In relazione alla seconda circostanza, l'intera filosofia moderna e contemporanea è una critica del senso comune, in quanto convinzione ingiustificata che le cose non vedute in cui si ha fede siano qualcosa di veramente reale.

Ed ecco il profilo completo dell'argomentazione di Agostino. Se non c'è fede nelle "cose che non si vedono" non può esserci società umana. E d'altra parte tali cose sono vere realtà. Nello stesso modo, e anzi "a maggior ragione", quindi, si deve aver fede nelle cose della religione cristiana, che pur non essendo vedute sono nondimeno reali. Senza questa fede, non solo non esisterebbe più convivenza sociale, ma l'intera vita dell'uomo sprofonderebbe nella «massima infelicità» (*op. cit.*, p. 289). L'analogia tra le due fedi - quella mondana e quella cristiana - è determinata anche dal fatto che sia l'una che l'altra non sono arbitrarie, ma motivate da "segni", indizi della verità invisibile. Per la fede cristiana il "segno" per eccellenza è la vita di Cristo e la storia della Chiesa. Questo, anche se i "segni" che rendono "ragionevole" la fede non raggiungono mai l'evidenza, non rendono cioè visibile la verità invisibile.

In questo modo, il pensiero di Agostino compie un doppio salto mortale, perché anche se si ammettesse che le cose non vedute in cui crede la fede mondana siano veramente reali (primo salto mortale), da questo non seguirebbe che debbano essere veramente reali anche le cose non vedute in cui crede la fede cristiana -anche se è vero che in entrambe le fedi è la presenza di certi "segni" a convincere il credente che il contenuto della sua fede è qualcosa di veramente reale.

Ma altro è che il credente *creda* nella verità di ciò in cui ha fede, altro è che ciò in cui egli ha fede *sia* verità. Come si è richiamato, per Tommaso, l'intelletto, mosso dalla grazia, dà il proprio assenso ai contenuti della fede, ma rimane «insoddisfatto», perché essi non sono la verità evidente (visibile) a cui si rivolge la *scientia*. Rimane «inquieto» e «insoddisfatto» anche se dà in modo fermissimo il proprio assenso alle cose in cui crede - ossia anche se è certissimo di esse, giacché nella "certezza" bisogna distinguere la "fermezza" dell'assenso dall'"evidenza" di ciò a cui si dà l'assenso; e si è visto che per la "fermezza" dell'assenso la fede è ancora «più certa della scienza», perché è Dio a produrla nell'uomo, e Dio è una causa ancora più forte di quel «lume della ragione» che nella *scientia* produce l'assenso; mentre se nella certezza si considera l'"evidenza" di ciò di cui si è certi, allora si deve dire che il contenuto della fede cristiana non ha evidenza e che dunque «la fede non ha certezza». «Proprio per questo motivo nel credente può insorgere un movimento contrario alle cose a cui egli dà fermissimamente il proprio assenso.» Tale «movimento contrario» è il dubbio in quanto esplicitamente riconosciuto dal pensiero di Tommaso (giacché, come affermato, ma non esplicitamente riconosciuto da tale pensiero, il dubbio è l'"inquietudine" in cui si mantiene stabilmente l'intelletto del credente, al di sotto della convinzione di quest'ultimo di

essere un credente). E appunto perché la fede si riferisce alle cose che non si vedono, essa è «al di sotto della scienza» (*infra scientiam*) - essa, che quanto alla fermezza del proprio assenso possiede una certezza superiore a quella della scienza. Se non si tiene presente questo duplice aspetto della fede (e mi sembra che, nelle critiche rivoltemi a suo tempo da Cornelio Fabro, già "Definitore del Sant'Uffizio", esso non sia stato tenuto presente) non si capisce né Tommaso né la dottrina della Chiesa.

La "ragione naturale" dubita dei contenuti della fede. Non sono io a sostenerlo, ma Tommaso e la dottrina della Chiesa. La "ragione naturale" è infatti l'"intelletto", che di fronte ai contenuti della fede rimane "inquieto", "insoddisfatto", "indeterminato" rispetto al sì e al no (Gesù è, Gesù *non* è figlio di Dio), e dunque rimane in dubbio.

Ciononostante, anche Tommaso, come Agostino, presuppone che il contenuto della fede sia verità. È verità, perché è rivelato da Dio. Ma, si è visto, che sia rivelato da Dio è daccapo la fede ad affermarlo; non la "ragione naturale" che, come lo stesso Tommaso riconosce, dubita del contenuto della rivelazione.

La dottrina della Chiesa evita di affrontare questo problema. E tuttavia il modo in cui la Chiesa intende il rapporto tra fede e "ragione naturale" sta alla base del modo in cui la Chiesa si pone in rapporto al mondo e prende posizione rispetto ai non credenti, ai protestanti, allo Stato, alla cultura moderna, al capitalismo e al socialismo, al divorzio, all'aborto, all'eutanasia. La Chiesa è ancora legata a Tommaso (e da ciò dipende buona parte della sua grandezza). La tendenza fondamentale del nostro tempo la spinge a liberarsene, così come i Paesi del socialismo reale si sono liberati di Marx. Due grandi episodi del "crepuscolo degli dèi".

XII HIC HOMO INTELLIGIT

Tra i motivi per i quali la Chiesa continua ad adottare la filosofia di Tommaso d'Aquino c'è anche la convinzione, che alcuni filosofi cattolici hanno elaborato in modo particolare, che il pensiero di Tommaso sia in grado di tener testa e infine di sconfiggere l'intera filosofia moderna e contemporanea. Una convinzione che assume un aspetto diverso a seconda che si creda oppure si neghi che nella filosofia moderna e contemporanea vi sia peraltro qualcosa di essenziale da salvare, e si creda oppure si neghi che la forza del pensiero tomista sia data da ultimo dalla filosofia greca. Con una certa approssimazione si può dire che lungo la prima strada cammina un filosofo come Gustavo Bontadini; lungo la seconda, invece, un filosofo come Étienne Gilson. Con Bontadini, Augusto Del Noce ritiene che il pensiero di Giovanni Gentile sia la forma più rigorosa del pensiero contemporaneo. Ma Del Noce ritiene che per fronteggiare Gentile occorra il tomismo di Gilson e non quello di Bontadini (cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, Il Mulino, 1990, e *La riscoperta del tomismo in Étienne Gilson e il suo significato attuale*, in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, 1975, vol. II).

Che cosa è dunque capace, per Gilson, nel pensiero di Tommaso, di far fronte al pensiero moderno e contemporaneo, considerato soprattutto come progressiva affermazione dell'idealismo? E poiché il pensiero di Tommaso è per lui il *realismo* autentico, che cosa è a suo avviso capace nel realismo tomista di smuovere le fondamenta dell'idealismo?

È il principio che il soggetto del conoscere è l'uomo, l'individuo umano concreto. Nella *Quaestio 2* del *De Veritate* (ar. 6, ad 3um) si dice: *Non enim proprie loquendo intellectus cognoscit, sed homo per utrumque* («Propriamente parlando, non è infatti l'intelletto che conosce, ma l'uomo, mediante l'uno e l'altro», cioè attraverso o mediante sé e il proprio intelletto. Solo impropriamente, cioè in modo erroneo, si può dire che *l'intelletto conosce*: propriamente, il conoscente è l'uomo, l'uomo reale e concreto, "unità di anima e corpo"; e non l'uomo, ma l'uomo in quanto è *quest'uomo*, e *quest'altro* e *quest'altro* ancora).

Nel *De unitate intellectus contra averroistas* Tommaso scrive: «È manifesto infatti che è quest'uomo singolare a pensare» (*Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit*). Che sia quest'uomo singolare a pensare è qualcosa di "manifesto", "evidente". Ossia è una verità che "non dipende da alcun'altra verità". Che il pensante (il conoscente) sia l'individuo è una tesi fatta valere con energia, molto prima di Gilson, in alcune delle critiche più importanti rivolte alla "speculazione" hegeliana. Si pensi a Kierkegaard e a Marx (che appunto in nome del realismo si contrappongono all'idealismo

speculativo).

Che a pensare sia quest'uomo è "manifesto". Ma, propriamente, quale forma possiede la verità "prima" (non dipendente da altro) che qui è "manifesta"?

Dire che «quest'uomo singolare pensa» significa esprimere, per Tommaso, una relazione reale tra un esistente e una sua proprietà. "Manifesta" è appunto questa relazione reale, che nella proposizione che la esprime si presenta come relazione tra un "soggetto" ("quest'uomo") e un "predicato" ("conosce", ossia "è conoscente"). Domandiamo dunque: in che senso è "manifesto" il contenuto della proposizione «Quest'uomo è conoscente» (*hic homo intelligit*)? In che senso è "prima" e "evidente" la verità che compete a tale contenuto? Nel senso forse in cui *sono* manifesti e evidenti i «primi principi indimostrabili» (*prima principia indimostrabilia*), che non consistono in una semplice "constatazione"? Oppure nel senso in cui è manifesto (*certum*) ciò che «consta» nell'esperienza (*sensu constat*), per esempio che «in questo mondo alcune cose sono in movimento» (*aliqua moveri in hoc mundo*, dice Tommaso)?

I «primi principi indimostrabili» sono affermazioni la cui verità appare «immediatamente» (*immediate*), una volta che - come dice Aristotele - siano noti i termini che le costituiscono. (In essi «dagli stessi termini intelligibili appare subito infallibilmente la verità delle proposizioni intelligibili»: *ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet*, Tommaso, *De fide*, art. 1, Resp.) E se "quest'uomo" significa "questo certo ente conoscente", allora l'affermazione «Questo certo ente conoscente è conoscente» può certo essere, per Tommaso, un primo principio indimostrabile, perché è sufficiente che il soggetto di essa ("questo certo ente conoscente") sia noto, perché di tale affermazione appaia immediatamente e infallibilmente la verità. Kant chiama «analitica» una affermazione di questo tipo, appunto perché il concetto del predicato è incluso nel concetto del soggetto, ossia è identico a una parte del soggetto.

Ma il soggetto di questa affermazione è a sua volta una relazione: «questo certo ente conoscente» è la stessa affermazione «Questo certo ente è conoscente»; il cui soggetto, però, non è più, come nella precedente affermazione, «questo certo ente conoscente», ma è qualcosa di *distinto* dal suo esser conoscente - qualcosa di distinto e di non includente il suo essere conoscente.

Ora, l'affermazione che unisce questo *distinto* al suo esser conoscente, ossia che pone questo distinto come soggetto del suo esser conoscente - non può più essere un "primo principio indimostrabile" e "immediato" (come invece lo era l'affermazione «Questo certo ente conoscente è conoscente»). Innanzitutto, questa affermazione non può essere, per Tommaso, una affermazione identica, cioè un'affermazione in cui il soggetto è identico al predicato (non può essere quella forma di principio che è costituita da una affermazione identica). Se così fosse, e si tenesse

fermo che il predicato è l'esser cosciente, si verrebbe proprio a dire quello che Tommaso nega, e cioè che *intellectus intelligit*, che il pensiero pensa; ci si verrebbe cioè a trovare dalla parte di ciò che per i tomisti alla Gilson è l'idealismo.

In altri termini, ciò che in questo certo ente (che è quest'uomo) è distinto dal suo esser cosciente, e non lo include, non può essere l'esser cosciente. Nel linguaggio kantiano (in cui la contrapposizione tra giudizi analitici e giudizi sintetici è profondamente omogenea al modo in cui la tradizione aristotelica-tomistica è presente in Leibniz) la connessione tra questo distinto (ossia tra la determinazione che costituisce questo distinto) e il suo esser consapevole non ha un carattere analitico, ma *sintetico*.

E questo discorso può essere esteso: ha un carattere sintetico non solo l'affermazione «Quest'uomo pensa» (*Hic homo intelligit*), ma anche l'affermazione «Io penso» o «L'anima pensa», «La persona pensa», «L'esistente pensa». Anche «Io penso» deve avere un carattere sintetico, una volta che si escluda che "io" (o "anima", "persona", "esistente") significhi "pensiero" o "pensare" (nel qual caso, si ripeta, «Io penso» significherebbe che il pensiero pensa, o che il pensiero è pensiero) e si intenda l'"io" come un che di distinto dal (e che non include il) suo essere un pensare.

Ma una volta riconosciuto il carattere sintetico di *Hic homo intelligit* (o di «Io penso» ecc.), si tratta di vedere quale forma di verità possieda questa affermazione. Per Tommaso (e per Kierkegaard, Marx,...) è "manifesto" che *hic homo intelligit*. Ciò che qui è manifesto non può essere dunque altro che una connessione sintetica. Ma, domandiamo, può essere una connessione sintetica che è data nell'esperienza? una connessione del tipo che Kant qualificerebbe come «sintesi a posteriori» e Leibniz come «verità di fatto»? Che l'uomo (quest'uomo) pensi può essere, per Tommaso, un semplice "fatto" attestato dall'esperienza?

Rispondere positivamente significa sostenere che quest'uomo (l'io, la persona, l'anima, l'esistente) è sì, ora, un ente che pensa, ma potrebbe non esserlo più o non esserlo stato, nel senso in cui si deve dire che ora, sì, questa superficie è bianca, ma potrebbe non esserlo più, e sarebbe potuta non esserlo. Significa sostenere che non esiste una relazione necessaria tra quest'uomo e il conoscere, e che quest'uomo, che pensa, potrebbe non pensare più, ma non nel senso che potrebbe morire o regredire allo stato animale o vegetale, ma nel senso che, continuando a vivere come uomo, potrebbe non esser più un pensante (o sarebbe potuto non esserlo), così come questa superficie, che ora è bianca, potrebbe continuare ad essere una superficie pur non essendo più bianca.

È lecito ritenere che per Tommaso la connessione tra quest'uomo e il suo essere un pensante non sia una semplice connessione di fatto, ma una connessione necessaria, che non consente la separazione dei suoi termini - sì che quando tale separazione dovesse prodursi, l'"esser uomo" che rimarrebbe separato dall'esser pensante non sarebbe un esser uomo. Che

quest'uomo pensi non può essere dunque, per Tommaso, una sintesi a posteriori.

Ma la verità di una sintesi necessaria (o "a priori") non può essere data dall'esperienza; l'esperienza, sul cui fondamento viene affermata ogni sintesi a posteriori, non può essere cioè il fondamento in base al quale si afferma una sintesi necessaria. Nel linguaggio aristotelico-tomistico, una sintesi necessaria ("a priori") è una verità *mediata*, che può essere affermata solo in base a una *dimostrazione*, che la riconduca ai primi principi immediati indimostrabili e per sé evidenti. La sintesi necessaria non può essere una verità evidente *per se stessa*, e in assenza di quella dimostrazione non si può dire nemmeno che sia qualcosa di "manifesto".

In assenza di quella dimostrazione, dire che *hic homo intelligit* è una sintesi necessaria, è soltanto un *presupposto*, non qualcosa di manifesto e di vero. Per quanto risulta, nei testi del pensiero aristotelico-tomistico è assente ogni dimostrazione che si prefigga di mostrare che l'affermazione *hic homo intelligit* è implicata dai primi principi - l'implicazione che farebbe di tale affermazione una sintesi necessaria. E non solo è assente, ma deve esserlo: proprio perché, per Tommaso, *l'hic homo intelligit* è qualcosa di "manifesto", di *per sé* evidente, che non ha bisogno di alcuna dimostrazione. Tommaso *presuppone* cioè l'evidenza dell'*hic homo intelligit*, la afferma *arbitrariamente*. E, con Tommaso, Marx, Kierkegaard, e ogni forma di umanismo e quanti sostengono che a pensare è il "singolo", il "concretamente esistente", l'"individuo", la "persona", l'"io".

Se così stanno le cose, occorre maggior cautela nel progetto di assumere come baluardo contro l'idealismo il principio tomista, e non solo tomista, che il soggetto del pensare è il concreto individuo umano. Fino a che quella "dimostrazione" o fondazione non sia data questo baluardo non c'è.

Anche perché non si tratta di un baluardo contro *l'idealismo*, visto che molti settori della filosofia contemporanea, che *non* appartengono all'idealismo, escludono che il soggetto del pensare sia l'"io", l'uomo, quest'uomo, ecc., o addirittura che il pensiero abbia un "soggetto".

Già Nietzsche osserva: «Dire che, se si pensa, deve esserci qualcosa che pensi, è semplicemente una formula della nostra abitudine grammaticale, che assegna a un'azione un attore» (*La volontà di potenza*, 484). E Nietzsche aggiunge giustamente che assegnando al pensare un soggetto («qualcosa che pensa») non ci si mantiene nell'ambito della «semplice constatazione» (non si afferma un contenuto *manifestum*), ma «si enuncia un postulato logico-metafisico», che tuttavia presume di essere una verità necessaria.

E nell'area empiristico-positivistica la posizione di Nietzsche trova consistenti conferme. Per Russell la formula «Io penso» deve essere sostituita con la formula «Si pensa in me» (*The Analysis of Mind*, 1921); e Carnap, seguendo Lichtenberg, Nietzsche, Schlick, ritiene che anche quell'"in me" debba essere eliminato. In questa prospettiva si mantengono

anche, oltre a Schlick, Mach, Avenarius, H. Driesch, H. Dingles, e Wittgenstein («Nulla *nel campo visivo* fa concludere che esso sia visto da un occhio», *Tractatus*, 5.633). Anche storicamente, la tesi di Gilson (condivisa da Del Noce) che alla radice dell'errore idealistico c'è la separazione dell'anima e del corpo (cioè del pensiero e dell'individuo umano) non regge. Ma come la tematica dell'unione sostanziale di anima e corpo, che sta al fondamento dell'*hic homo intelligit*, sia tuttora al centro della dottrina della Chiesa, è constatabile in tutti i più importanti documenti ufficiali della Chiesa, dalla *Gaudium et spes* (14) alla *Veritatis splendor* (48-49).

Per altro verso c'è chi (Hobbes, Leopardi) tiene sì ferma l'unità dell'anima e del corpo, ma per affermare che *il corpo pensa* e che "è evidente" che la materia pensa. E in questo caso si crede di vedere, nel rapporto anima-corpo, quel rapporto causale che più o meno consapevolmente il realismo aristotelico-tomistico crede di vedere nel rapporto tra l'individuo umano e il pensiero. (D'altra parte, una volta che *hic homo* è considerato come un che di distinto dal suo *intelligere*, si può dire che, nell'esperienza, *hic homo* sia qualcosa di diverso dal corpo e dalla sensibilità?) Ma il rapporto causale è a sua volta una connessione necessaria: non nel senso del determinismo, ma nel senso che per la tradizione filosofica, se la causa è "in atto", è *necessario* che l'effetto abbia a realizzarsi; e, daccapo, come Hume aveva visto, la connessione necessaria e sintetica di una certa causa e di un certo suo effetto non può essere un contenuto dell'esperienza (e, se fosse possibile, la sua esistenza dovrebbe essere "dimostrata", fondata, giusticata).

Sulla linea di Del Noce e di Gilson, Carlo Arata sostiene che l'Atto gentiliano, dove il soggetto conoscente è ridotto alla conoscenza, cioè al "puro conoscere", «è nessuno, e perciò nulla» (AA. VV., *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Atti del Convegno, Trieste, 1991), e in questo senso l'attualismo è nichilismo. E, certo, se tra due determinazioni esiste una connessione necessaria, l'una, separata dall'altra, è nulla. Ma si tratta appunto di vedere *perché* si debba affermare l'esistenza di tale connessione. (Né si può sostenere che, se alla base del pensare non c'è un "chi" pensa, diverso dal pensare, il pensare debba essere nulla per il motivo che non è "nessuno"; giacché è vero che - se non c'è nessun "chi", diverso dal pensare, che sia soggetto del pensare - questo "chi" è nulla; ma, appunto, è questo "chi" ad essere nulla, non il pensare. E che quel "chi" debba esserci - debba esserci come forma e radice del pensare -, questo è il *demonstrandum*. Non si può chiamare "nichilismo" la negazione di qualcosa, la cui esistenza non si è peraltro in grado di fondare.)

Si dice anche: come non esiste «divenire ontologico senza enti divenienti» - un divenire non sorretto dall'*actus essendi* -, così l'Atto gentiliano (ossia il divenire dell'Atto) non può esistere senza quell'ente diveniente che è "chi" pensa (*ibid.*). E, certamente, il divenire che appare nell'esperienza è il divenire di certi enti: non appare il semplice, astratto

divenire, ma appaiono gli enti divenienti, appare il divenire degli enti. Ma Gentile può replicare che l'Atto è appunto il supremo *actus essendi*, protagonista e orizzonte di ogni divenire; che il supremo Ente diveniente è appunto l'Atto (che nella sua forma autentica non è il divenire, o il diveniente, naturalisticamente presupposto al pensiero, ma è il divenire del pensiero, cioè dell'Atto, che è appunto l'atto di divenire). Poiché l'inesistenza di un soggetto del pensare, che sia diverso dal pensare, non implica la nullità del pensare, il pensiero stesso è "il positivo", *l'actus essendi* che è il soggetto del divenire.

D'altra parte, non è sufficiente affermare che l'attualismo gentiliano è la forma più rigorosa del pensiero idealistico: bisogna dire anche, e soprattutto, *per quali motivi* lo si deve considerare in questo modo. E indubbiamente, dal suo punto di vista, Bontadini questi motivi li ha indicati. Tuttavia Bontadini e un certo gruppo di filosofi cattolici, tra cui Del Noce, si trovano poi accomunati dalla persuasione che, in un modo o nell'altro (e sia pure in modi molto diversi), il pensiero metafisico sia in grado di portare oltre Gentile, cioè di condurre all'affermazione del Dio eterno e immutabile, personale, trascendente, onnipotente e creatore, a cui si rivolge la tradizione filosofica cristiana.

Alla radice di questa comunanza ce n'è però un'altra, ben più profonda, che non riguarda soltanto questi filosofi, e nemmeno soltanto i filosofi della tradizione cristiana, ma riguarda, addirittura, l'intera filosofia dell'Occidente: la comunanza che unisce la filosofia cristiana e non cristiana, il realismo e l'idealismo, la filosofia greco-medioevale e la filosofia contemporanea, il pensiero ontologico-metafisico e le varie forme di anti-metafisicismo e antiontologismo della filosofia contemporanea e, anzi, non solo tutte le forme del pensiero filosofico, ma tutte le forme della cultura e delle istituzioni sociali - tutte le opere dell'Occidente. Si tratta della comune fede nell'esistenza del divenire, inteso come processo in cui gli enti, parzialmente o totalmente, provengono dal nulla e vi fanno ritorno - una fede che si esprime in molte forme, le quali però scaturiscono da una radice comune.

Una volta postosi sotto il dominio di questa fede, il pensiero è condotto - necessariamente, inevitabilmente - a negare ogni essere e ogni ordinamento immutabile. Da che l'orizzonte originario del pensare è la fede nel divenire degli enti non può non essere impossibile ogni metafisica e ogni ontologia che si illuda di poter pervenire a una dimensione immutabile al di sopra o al centro del divenire.

È inevitabilmente impossibile, perché - come già si è indicato - l'affermazione dell'immutabile rende impossibile quel divenire che l'Occidente considera peraltro come la suprema evidenza; e il divenire è reso impossibile dall'immutabile, perché l'immutabile anticipa e conserva ciò che, d'altra parte, lo stesso pensiero che afferma l'immutabile riconosce come un provenire dal niente e un ritornarvi. L'esistenza dell'immutabile

trasforma in un *ente* il niente secondo cui si struttura il divenire; e quindi trasforma l'evidenza del divenire in una semplice apparenza; e in un niente l'essere del divenire.

La distruzione di ogni immutabile è il tratto più caratteristico del pensiero contemporaneo; ma nel pensiero contemporaneo la forza inarrestabile e irreversibile di questa distruzione tende a rimanere inesprese, cioè a trattenersi al di sotto della stessa coscienza che il pensiero contemporaneo possiede del proprio rapporto distruttivo con la tradizione occidentale. Nel *sottosuolo* del pensiero contemporaneo si sprigiona una forza irresistibile, che tuttavia solo raramente viene alla superficie e si mostra nel linguaggio. Con quello di Leopardi e di Nietzsche, il pensiero di Gentile è uno dei rari spiragli attraverso i quali la forza autentica del sottosuolo si mostra nella coscienza esplicita che la filosofia contemporanea possiede della necessità della distruzione di ogni immutabile. In questa coscienza esplicita consiste l'autentica grandezza dell'attualismo gentiliano.

Gentile mostra infatti che ogni realtà presupposta al pensiero è un immutabile che rende impossibile il divenire - che è divenire autentico e "evidente" solo in quanto sia inteso come il divenire del pensiero -; e, viceversa, che ogni affermazione di una realtà immutabile non può che essere la presupposizione di una realtà al porsi del pensiero (cfr. E. S., ne *Gli abitatori del tempo*, cit., *L'attualismo e la "serietà" della storia*; e, in *Oltre il linguaggio*, cit., *Nietzsche e Gentile*). Relativamente alla convinzione del neotomismo contemporaneo - alla Gilson o alla Bontadini - di poter andare oltre Gentile, cioè oltre una delle forme più radicali ed esplicite della distruzione degli immutabili, va dunque detto che tale convinzione, propriamente, è un'illusione. Sulla base della fede nel divenire, l'attualismo appartiene al punto di arrivo dello sviluppo in cui tale fede procede verso la propria estrema coerenza. Su questa base, il ritorno al passato e alla tradizione cristiana dell'Occidente può sì *accadere*, ma come evento *regressivo*.

XIII KANT E IL CONFLITTO DI RAGIONE E FEDE

La Chiesa cattolica intende certamente difendere l'autonomia della ragione, e quindi la sua indipendenza dalla stessa rivelazione soprannaturale e dalla fede. Ma, stiamo dicendo, questa difesa rimane appunto un'intenzione, per quanto profonda; un'intenzione smentita in realtà dal principio - che sta al centro della dottrina della Chiesa - per il quale ogni conoscenza che si trovi in conflitto con i contenuti della fede cristiana, non appartiene alla ragione autentica, ma ne è una degenerazione. Il principio che la Chiesa eredita dal pensiero di Tommaso. La ragione autentica, cioè la ragione in quanto conoscenza della verità non può essere in contrasto con la verità indubitabile della fede («così evidentemente confermata da Dio»). Quando si produce un conflitto tra un asserto della ragione e un asserto della fede, quest'ultimo non può essere modificato e resta fermo, ed è l'altro a dover riconoscere di non essere veramente un asserto della ragione e di esserlo solo apparentemente.

Come invece si debba intendere il rapporto tra ragione e fede, quando si tenga ferma per davvero l'autonomia della "ragione", viene indicato con potenza da Kant, soprattutto nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793) e nel *Conflitto delle facoltà* (1798), che prende le mosse dal conflitto tra le facoltà universitarie, ma il cui tema di fondo è appunto il rapporto tra ragione e fede.

Nella Prefazione del *Conflitto* Kant riporta il testo della lettera inviata nel 1794 da Federico Guglielmo re di Prussia («al nostro degno e dottissimo professore, caro e fedele Kant»), nella quale si rimprovera il filosofo di aver «travisato» e «svalutato» la Sacra Scrittura e la religione cristiana, e gli si ordina di «giustificarsi» e di recedere dalla «disobbedienza» per evitare «provvedimenti spiacevoli». Nella risposta, anch'essa riportata nella Prefazione, Kant dichiara la propria «grande stima» per la Bibbia, ma aggiunge che «il migliore e più duraturo elogio» che si possa fare della religione cristiana consiste nel rilevare l'accordo che quel Libro mostra tra la religione cristiana e la ragione. Infatti, scrive, «solo dalla ragione scaturiscono l'*universalità*, l'*unità*, la *necessità* delle dottrine della fede che costituiscono sempre la parte essenziale di una religione, quella pratico-morale, che consiste in ciò che dobbiamo fare».

La ragione, per Kant, è capace di dire all'uomo che cosa egli deve fare. E ciò che la ragione dice è la "parte essenziale", il cuore, il centro di ogni fede e di ogni religione. L'essenza del cristianesimo *non* è la rivelazione divina, l'incontro con Cristo, ma ciò che vi è di *universale* e *necessario*, ossia ciò che scaturisce soltanto dalla ragione. Alla rivelazione divina possiamo credere "in base ad argomenti storici", in base cioè all'assicurazione, che la

Bibbia, un documento storico, dà di se stessa, di essere ispirata da Dio. Ma proprio perché questi argomenti sono *storici*, cioè privi di un valore assoluto, la rivelazione è un contenuto "in sé contingente" ed "extra essenziale" della fede cristiana; certo, non "inutile" né "superfluo", ma che non può esser posto sul piano della "parte essenziale" della religione. Esso c'è, ma potrebbe non esserci, ossia è "contingente".

La ragione con cui la fede deve confrontarsi è, per Kant, quella che dice che cosa l'uomo debba fare: la "ragione pratica", o "pratico-morale". Ora, la ragione non dice all'uomo di far questo o quello, ma gli impone di agire con la convinzione di fare ciò che in ogni luogo, in ogni tempo e senza condizioni e da ogni essere razionale - e dunque "universalmente" e "necessariamente" - deve essere fatto. Chi possiede questa convinzione può certamente ingannarsi; ma la forma originaria della ragione consiste nella volontà di aver a che fare con i tratti essenziali della verità, cioè l'universalità e la necessità; e quindi consiste nella volontà di essere guidati da essi anche nell'agire.

Appunto con questa volontà la filosofia incomincia il suo cammino storico, cinque secoli prima di Cristo, in Grecia. La riflessione kantiana sulla vita morale non è qualcosa di estraneo, come invece sempre si ritiene, alla volontà di verità che si manifesta *nell'epistème*: tale riflessione rende completamente esplicito ciò che la filosofia ha inteso essere sin dall'inizio: sapere universale e necessario, che guida l'azione dell'uomo. I Greci chiamano *logós* la ragione. Già Eraclito dice che «bisogna seguire il *logós*» che è «il giudice della verità». Anche il poema di Parmenide è interamente attraversato dal grandioso comando di seguire il sentiero della verità. Nel carcere, a Critone che lo esorta a fuggire e a evitare la morte, Socrate risponde di "non voler farsi persuadere da nient'altro che dal *logós*".

Da nient'altro: se Socrate avesse visto nel messaggio di Gesù qualcosa di contrastante con il *logós* - cioè con la volontà di non farsi persuadere da nient'altro che dalla ragione -, Socrate avrebbe respinto anche Gesù. Che è appunto quanto accade nel pensiero di Kant. Esso scorge nel cristianesimo la tendenza a sollevare al rango del contenuto essenziale della religione gli aspetti "extraessenziali" e "contingenti" della Bibbia, ossia ciò che il cristianesimo considera rivelazione divina. In questo modo, il cristianesimo si trova costretto ad avallare dottrine che sono in conflitto con la coscienza morale in cui la ragione si esprime e che costituisce l'essenza dello stesso cristianesimo. L'"illuminismo" è per Kant la difesa della ragione soprattutto in campo religioso.

Ma Kant va anche oltre, e nel *Conflitto delle facoltà* afferma che il cristianesimo è l'ideale religioso («l'idea della religione») che «dev'essere fondato specialmente sulla ragione ed essere pertanto religione naturale», qualcosa cioè che l'uomo può realizzare con le proprie forze («forze autonome»), senza aver bisogno dell'intervento di una grazia e di una

rivelazione soprannaturale. Kant non esclude che possa esserci bisogno di una «cooperazione esterna di Dio» perché l'uomo possa conformarsi alla legge morale che la ragione gli presenta indipendentemente da ogni rivelazione; ma considera una «temerarietà» la pretesa di vedere proprio nella vita di Gesù, nella sua incarnazione e in tutte le parti del suo insegnamento, il modo in cui quella cooperazione si è realizzata. La ragione lascia certamente uno spazio infinito al di fuori di sé, ma non può accettare che il cristianesimo se ne proclami il padrone e l'abitatore naturale (come invece accade nel pensiero di Agostino, di Tommaso e della Chiesa). Anche perché tutte le prescrizioni e le dottrine che nelle Scritture trascendono la legge morale della ragione sono qualcosa di "indifferente" per la coscienza morale: *adiáphora*, come dicono gli stoici.

La "fede ecclesiastica" è appunto, per Kant, quel travisamento della religione autentica, che pretende di attribuire i caratteri della ragione - l'universalità e la necessità - a quanto nelle Scritture vi è di contingente, di storico, e di inessenziale, e che pretende che la salvezza dell'uomo sia riposta in una Chiesa. Il cattolicesimo è per Kant la forma maggiore della "fede ecclesiastica" (*catholicismus hierarchicus*, "dominio dei preti", *Pfaffentum*), dove la "cattolicità", ossia l'"universalità" è qualcosa di "contraddittorio", stante il carattere storico della rivelazione che la fede ecclesiastica intende assumere come verità assoluta.

Quando il Dio biblico appare in conflitto con la legge morale della ragione - ad esempio il Dio che impone ad Abramo di uccidere il proprio figlio -, la ragione deve escludere che quel Dio sia il vero Dio. Abramo, scrive Kant, avrebbe dovuto gridargli: «Che io non debba uccidere il mio buon figlio è assolutamente certo; ma che tu che mi appari sia Dio, non ne sono convinto e non posso nemmeno diventarlo». Alla tesi tomista che la filosofia (il sapere fondato sulla ragione) è «l'ancella della teologia» (ossia del sapere fondato sulla fede), Kant replica, nel *Conflitto*, che però l'ancella «*precede col lume* la sua gentile signora», *non* «la segue reggendo lo strascico». L'ancella dice infatti, alzando il lume, che «la ragione è libera per se stessa e non accetta ordini di tenere per vero qualcosa» - l'ordine che, per Kant, viene dato da Gesù (ma Lutero dà lo stesso ordine: *Pecca fortiter sed crede fortius*), quando egli dice all'uomo che per potersi salvare deve credere in lui. Quando c'è conflitto tra ragione e fede, quel che vi è di inautentico e di degenerato non è dunque, per Kant, la ragione (come invece pensa Tommaso e la Chiesa), ma la fede. Si può discutere il modo in cui Kant delimita i confini della "ragione", ma questo indicato da Kant è il modo autentico in cui la "ragione" deve intendere il proprio rapporto con la fede.

È possibile intendere il testo evangelico in modo da escludere che Gesù voglia obbligare o comandare di ritenere per vero il suo messaggio. Il cristiano può affermare di essere libero nella propria fede, perché egli è

convinto di quello che crede, e non lo crede perché Gesù gli ha ordinato di credere: Gesù esorta, invita a credere liberamente.

Ma se il vero credente si trova nelle stesse condizioni della ragione - e cioè di non poter accettare ordini di tenere per vero qualcosa -, perché egli può considerare come vero solo ciò di cui è convinto che sia vero - e per questo egli è "libero" -, il credente, peraltro, si trova ad essere lui, nell'atto in cui crede, a ordinare a se stesso di tenere per vero ciò in cui egli crede e che, proprio perché è oggetto di fede, non può presentarglisi come vero, ed è quindi qualcosa di cui egli dubita.

Kant esclude che la ragione possa accettare un ordine (di tener per vero), che le sia dato *dall'esterno*; ma non si rende conto che la ragione, in quanto coscienza morale, si trova nelle stesse condizioni della fede ed è quindi essa stessa, al proprio interno, esterna a se stessa, è cioè un ordine, che essa si dà, di tenere per vero qualcosa. La coscienza morale, infatti, è sì l'intima convinzione che qualcosa sia vero - ossia che l'azione che si decide di compiere sia guidata dalla ragione e dalla verità -, ma non possiede una garanzia assoluta e incontrovertibile che l'azione che si decide di compiere sia realmente razionale e vera; sì che anche la coscienza morale kantiana è fede, in cui la volontà espressa dall'ordine esterno diventa volontà interna al credente, la volontà che ordina alla sua coscienza di ritenere per vero qualcosa che a tale coscienza non si presenta come vero e che dunque appare come dubbio.

La convinzione di essere "libero" e di assumere come vero ciò di cui si è convinti che sia vero proviene, sia nella fede sia nella coscienza morale, dall'isolamento che separa il contenuto in cui si crede di credere, dalla dubitabilità che a tale contenuto compete.

Che il conflitto tra ragione e fede debba essere risolto come indica Kant, tenendo ferma la ragione e negando ciò che della fede è in contrasto con la ragione, è dunque un'affermazione che non si riferisce (come invece Kant vorrebbe) alla ragione in quanto coscienza morale (e dunque in quanto fede), ma alla ragione che *non intende* essere fede, non intende essere la semplice convinzione che ciò in cui si crede sia vero, il semplice ritenere per vero ciò che non si sa se sia vero.

Ma a questo punto si deve anche riconoscere che ogni forma di ragione dell'Occidente, che non intenda essere fede, è incapace peraltro di non esserlo: sia perché essa è una forma della fede fondamentale dell'Occidente, sia perché, sul fondamento di tale fede, non può esistere alcuna "ragione" che possa scorgere un contenuto diverso dal contenuto di tale fede, cioè qualcosa di diverso dal divenire di ogni verità e di ogni stato di cose. È all'interno del modo in cui l'Occidente concepisce la ragione-che-non-intende-esser-fede che il conflitto tra ragione e fede deve essere risolto nel modo indicato da Kant - che peraltro, contrapponendo alla fede la ragione in quanto coscienza morale, tende a rendere esplicito quel che implicitamente compete a *ogni* forma della ragione occidentale, e cioè che

la sua contrapposizione alla fede è la contrapposizione tra due forme di fede.

Quando si presenta un conflitto tra la ragione autentica e la fede cristiana (e per Kant la ragione che può trovarsi in contrasto con la fede è la ragione non in quanto teoretica, ma in quanto "pratica", ossia è la "coscienza morale"), la ragione deve liberarsi dalla fede, vederla nel suo carattere di semplice veicolo della ragione (ossia della coscienza morale) e come semplice "fede ecclesiastica". E questa è certamente la risposta che, *nell'ambito* del pensiero dell'Occidente, si deve dare al problema del conflitto tra ragione e fede.

Il cristianesimo indica, per Kant, la forma più alta della coscienza morale; ma il *modo* in cui la indica è uno dei maggiori responsabili del soffocamento che di tale forma è stato compiuto nelle società europee. Questa responsabilità non è presente soltanto nello sviluppo storico del cristianesimo, ma già negli stessi grandi testi in cui si esprime il messaggio cristiano.

C'è coscienza morale, infatti, quando la ragione "determina" l'agire dell'uomo, cioè quando le decisioni non sono prese per motivi esterni alla ragione, e dunque non solo non sono prese per paura o abitudine, per obbedienza alla volontà altrui, perché si è spinti da impulsi, o si vuol riuscire graditi a qualcuno, o si vuol ottenere qualcosa, per prevalere sugli altri, ma nemmeno per il sentimento d'amore del prossimo o di Dio o per paura della dannazione eterna: oltre a questi motivi, l'uomo può decidere per un motivo essenzialmente diverso, cioè per la "ragione", che, come Kant ricorda anche nel *Conflitto delle facoltà*, è la capacità di conoscere la *verità*. Oltre che da quella miriade di motivi, l'agire dell'uomo può essere determinato e guidato dalla verità. E, anzi, la ragione dice che l'agire umano *deve* essere guidato dalla verità. La coscienza morale è appunto la dimensione in cui la verità guida la volontà e l'agire dell'uomo.

Si è rilevato che in questa sua configurazione generale, il discorso di Kant ripropone il principio più antico del pensiero filosofico: che l'uomo non debba farsi guidare da altro che dalla verità. Nella tradizione filosofica, però, per conoscere la verità occorre una sapienza che solo il filosofo possiede; mentre la coscienza morale, sia pure più o meno nascosta e inoperante, è presente in ogni uomo; e la verità, che la coscienza morale comanda di seguire, non è un corpo di dottrine a cui solo i sapienti possono aver accesso, ma è il contenuto di ciò che, a partire dal cristianesimo, è chiamato "buona volontà", "buona fede", "retta intenzione", e, appunto, "coscienza" - sebbene non se ne riesca quasi mai a cogliere il significato che gli è proprio.

Quando l'uomo decide e agisce "in coscienza" (ossia alla luce della coscienza morale), è convinto che la sua non sia una decisione che egli o un altro o in altra situazione avrebbe potuto non prendere, bensì che è una

decisione che ogni essere ragionevole (e perfino Dio, se egli pensa a Dio), in ogni luogo e in ogni tempo, e anche al di là delle condizioni spaziotemporali, deve prendere. È cioè convinto che il contenuto della sua decisione abbia il valore di una legge universale, o ne sia ispirato. Ne è convinto anche se non ha mai sentito parlare di leggi universali. Ma la verità è appunto la legge universale e necessaria. Chi è convinto che il principio della propria azione sia una legge universale, può anche sbagliarsi, e profondamente. Ciononostante egli agisce come agisce perché crede che il proprio agire sia guidato da una legge universale e necessaria, cioè dalla verità. Anche se sta sbagliando - ma Kant è restio a prendere in considerazione questa possibilità - non vi è nulla per Kant che stia al di sopra di questa sua volontà, che è volontà di verità, volontà che la ragione determini la volontà.

Con la tradizione metafisica, la riflessione kantiana sulla coscienza morale ha dunque in comune l'idea (l'essenza formale, la forma) della verità, cioè l'insieme dei tratti *formali* della verità (universalità, necessità, indubitabilità, definitività, metatemporalità, ecc.).

Per il pensiero metafisico, mentre la totalità dell'essere è già da sempre e necessariamente adeguata a tale idea, e questa eterna adeguatezza è l'Ordinamento necessario del mondo (e in cui il mondo si iscrive) che la conoscenza umana (l'*epistème*) deve scoprire; a tale idea, e *insieme* all'Ordinamento necessario del mondo (che è l'eterno esserle adeguati), l'azione dell'uomo deve invece adeguarsi nel tempo, e non scoprire, *ma produrre* ciò che da tale adeguazione risulta, ossia l'Ordinamento morale della vita.

Per Kant, invece, la configurazione dell'Ordinamento eterno da sempre adeguato all'idea della verità rimane un problema (le cose in se stesse sono inconoscibili): la riflessione filosofica può scoprire soltanto come la struttura di un soggetto finito è necessariamente ed eternamente adeguata all'idea della verità (cioè può scoprire la vera struttura di tale soggetto); sì che l'adeguazione dell'azione umana all'idea della verità (adeguazione che non intende essere in alcun modo circoscritta e limitata, e dunque nemmeno limitata all'ordinamento fenomenico del soggetto finito) non è mediata, come invece accade nel pensiero metafisico-epistemico, né dall'adeguazione eterna del mondo e dell'essere a tale idea, né dall'adeguazione ad essa da parte dell'ordinamento fenomenico del soggetto finito. *Videa* della verità, infatti, è incondizionata, non limitata alla dimensione spaziotemporale, e quindi l'azione morale, che a tale idea si adegua, non deve adeguarsi nemmeno alle condizioni che definiscono quella dimensione. Comunque, se la ragione epistemico-metafisica crede di conoscere il *contenuto* della verità, mentre Kant respinge questa pretesa e pensa che l'azione morale sia guidata dalla *forma* della verità, tuttavia sia la ragione metafisica, sia la ragione pratica kantiana (cioè il nucleo della religione) hanno in comune la certezza di essere nella verità e di dover

esser guidate dalla verità.

Ma proprio perché, nel pensiero di Kant, la coscienza morale deve adeguarsi alla *pura* idea della verità (senza doversi adeguare ad alcun ordinamento, sia esso l'ordinamento in sé delle cose, che è inconoscibile, sia esso l'ordinamento fenomenico, che è limitato a certe condizioni a cui la coscienza morale non può sentirsi legata), proprio per questo la convinzione di agire conformemente a tale idea non può avere altra garanzia che tale convinzione, e cioè non può che essere *fede*. Lo stesso Kant riconduce il concetto di "coscienza morale" al concetto di "fede razionale", ossia al concetto della volontà di adeguarsi alla verità (e per questo la fede è *razionale*), la quale volontà, pur essendo convinta della propria adeguatezza alla verità, non può mai trasformare in verità la fede di essere nella verità (e per questo è *fede razionale*).

Ma con questo viene anche in chiaro che come la fede - ad esempio la pura fede richiesta da Gesù - non esiste, perché la fede, in quanto essenzialmente accompagnata dal dubbio, non esiste; così non esiste la coscienza morale, che invece per Kant è un "fatto". Tale "fatto" non esiste, perché anche la coscienza morale, in quanto fede, è essenzialmente accompagnata dal dubbio che l'azione che si è deciso di compiere non sia guidata dalla verità. Anche il "fatto" della coscienza morale è il risultato della separazione con cui tale coscienza si isola dal dubbio che essenzialmente la accompagna - il dubbio di non essere coscienza morale.

«Se lo scopo effettivo della natura fosse la felicità dell'uomo, essa avrebbe preso molto male le sue misure, affidando alla ragione il compito di organizzare questo progetto.» Infatti, «per mezzo dell'istinto quello scopo potrebbe essere raggiunto molto più sicuramente di quanto non possa mai avvenire mediante la ragione», che è una «guida debole e ingannevole» lungo la via della felicità. Se avesse dovuto dare una guida per percorrerla, la natura «si sarebbe guardata bene dal concedere alla ragione la temerità di elaborare, con la sua debole vista, il progetto della felicità e dei mezzi per pervenirvi».

In effetti, aggiunge Kant - giacché è appunto Kant (e non deve sorprendere) che qui sta parlando, da una delle pagine più ricche di significato della *Fondazione della metafisica dei costumi* -, «quanto più una ragione è coltivata e dedicata a cercare il godimento e la felicità della vita, tanto più l'uomo si scosta dalla vera contentezza» che «potrebbe perfino essere ridotta a un nulla».

Si fa innanzi, in questo discorso, uno dei tratti decisivi dell'intera storia del pensiero filosofico, che investe e coinvolge direttamente anche ciò che oggi noi siamo. Fino a Kant - e anche dopo di lui, nell'idealismo classico tedesco - il filone centrale della tradizione filosofica pensa proprio che soltanto la ragione possa rendere l'uomo veramente felice e che, in questo suo compito, essa non sia affatto temeraria, ma lungimirante e dunque

veramente salvifica. È vero che per il giovane Rousseau «la natura ha voluto preservare i popoli dalla scienza come una madre strappa un'arma pericolosa dalle mani del figlio»; ma per lui scienza e arti non sono la ragione naturale dell'uomo, ma la sua degenerazione, sì che, anche per Rousseau, la felicità pubblica e individuale non può essere prodotta che dal retto uso della ragione.

Al contrario, proprio all'uso più alto, retto e illuminato della ragione Kant si riferisce quando afferma che la ragione è responsabile dell'infelicità dell'uomo. Nel suo uso più alto, infatti, la ragione è la coscienza morale, che comanda all'uomo di liberarsi da ogni impulso e da ogni istinto, che anche quando non sono egoistici, pongono il piacere e la felicità al di sopra di tutto. Secondo il pensiero metafisico, la ragione indica il fine, raggiungendo il quale l'uomo può essere felice; e indica anche i mezzi per raggiungerlo. Ma Kant mostra l'impossibilità della ragione metafisica; e deve quindi negare che il compito supremo della ragione sia di dare all'uomo la felicità.

Eppure Kant non è Nietzsche, ossia è ben lontano dal pensare (come appunto Nietzsche sostiene) che l'errore, cioè la non ragione e la non verità, renda sopportabile la vita. Un grande tema, questo, che prima di Nietzsche era stato potentemente sviluppato da Leopardi. Pur rifiutando la ragione metafisica, Kant continua infatti ad appartenere alla tradizione filosofica, cioè crede nel carattere primario della ragione in rapporto al conseguimento della felicità, perché se la ragione non ha, per lui, lo scopo di rendere l'uomo felice, lo può però portare così in alto da renderlo "degnò" della vera felicità (che nemmeno per Kant è di questo mondo).

Nella pagina della *Fondazione* a cui ci siamo qui sopra rivolti, Kant dice infatti che lo scopo della ragione è di produrre nell'uomo una volontà che sia buona *per se stessa*, e non come è "buono" un mezzo capace di far ottenere qualcosa (ad esempio la felicità) di *diverso* da esso (una volontà buona come lo è la "buona volontà" evangelica). Tuttavia, per l'uomo di buona volontà - che in cima ai suoi pensieri non ha di mira nemmeno la ricompensa ultraterrena - è preparato il regno dei cieli. Sia pure lungo un percorso differente da quello della metafisica, anche per Kant la ragione continua ad essere la fonte che, se non dà la felicità, le apre il varco. Una fonte, comunque, che incomincia a prosciugarsi, e che nel pensiero contemporaneo sarà completamente inaridita.

L'atteggiamento che mira a ridurre la fede cristiana all'"essenziale", al razionale, a ciò che è "puro", per liberarla dalla superstizione e renderla "sublime", non è propriamente altro che «la devota assenza di fede dell'epoca moderna». Dicendo questo, Feuerbach pensa soprattutto alla "devozione" di Kant. Purificare la fede cristiana è toglierle sangue e carne, distruggerla; ma proprio per questo si deve dire che essa è «esclusiva», «particolare», e rende l'uomo «ottuso, limitato», gli toglie «la libertà e la

capacità di valutare a dovere l'altro» e, «chiusa in se stessa», è animata da «un principio malvagio» perché giudica, condanna, è collerica, «essenzialmente intollerante», «senza amore».

Il linguaggio di Feuerbach è violento, ma *L'essenza del cristianesimo*, in cui si trovano queste espressioni (trad. it. Ponte alle Grazie, 1994), rimane uno dei testi più grandi e potenti della riflessione filosofica sulla fede cristiana. Non a caso Karl Barth, forse il punto più alto del pensiero teologico del nostro tempo, ha creduto di vedere in Feuerbach non il negatore estremo e spregiudicato del cristianesimo, ma il teologo autentico, che più di ogni altro libera Dio dalle incrostazioni umane. E tuttavia Feuerbach avrebbe giudicato Barth come uno dei devoti più privi di fede dell'epoca moderna.

Ma come si può affermare che la fede sia «senza amore» e «sfoci necessariamente in odio, e l'odio in persecuzione», se Gesù ci dice di amare i nostri nemici? Feuerbach risponde rilevando che il precetto evangelico dell'amore per i nemici riguarda esclusivamente il «diritto privato cristiano», non il «diritto pubblico cristiano»: «riguarda solo i nemici personali, ma non i nemici *pubblici*, i nemici di Dio, i nemici della fede, gli infedeli». Poiché per la fede cristiana essere cristiani significa essere amati da Dio e non essere cristiani significa essere odiati da Dio, come è possibile amare chi è odiato da Dio? Il cristiano - e Dio stesso, giacché per Feuerbach i due si identificano - può amare soltanto il cristiano. L'uomo, egli lo può amare solo se è cristiano, o se, pur non essendo attualmente cristiano, può almeno diventarlo.

A sostegno della sua tesi Feuerbach richiama le fonti. Ad esempio il Salmo 139 («Odio, o Signore, coloro che ti odiano»), Lutero («La maggiore malvagità è la mancanza di fede»), Tommaso d'Aquino («Gli uomini sono obbligati, per legge divina, alla vera fede»), e naturalmente i Vangeli («Chi ha fede sarà salvo, chi non ha fede sarà condannato»). Sino a che la fede è vissuta come verità - e quando non è così vissuta è spenta -, è inevitabile che essa divenga comportamento "pubblico", che la legge religiosa divenga legge dello stato, che la sanzione ultraterrena dei peccati sia anticipata nella loro punizione terrena. Agostino dice: «Perché l'adulterio dovrebbe essere punito in base a delle leggi, e le irreligiosità dovrebbero essere permesse?».

Il principio - oggi così ripetuto - che chi crede di possedere la verità è inevitabile che voglia imporla anche agli altri trova ampie giustificazioni in queste pagine di Feuerbach. Ma non si deve dimenticare che la verità è violenza quando, appunto, *si crede* di possederla: si crede di possederla e non la si possiede. Ma la verità è verità solo in quanto non è qualcosa di *imposto* alla coscienza. Prima ancora di essere violento con gli altri, imponendo loro la sua "verità", il credente - di qualsiasi tipo - è violento con se stesso: credendo nella verità della propria fede, impone alla propria coscienza qualcosa che, appunto perché imposto, cioè voluto e voluto

come vero, non può essere verità.

Il pensiero del nostro tempo non crede più nell'esistenza della verità. È anch'esso, a suo modo, un credente. Anche per questo motivo è opportuno non dimenticare che il carattere intollerante della verità non riguarda la verità come tale, ma la persuasione, la fede, di possederla. Chi crede che la verità sia un fantasma deve convenire che è un fantasma innocente.

La verità autentica - che non è né nociva né innocente - non soffoca e non annienta la non verità: la lascia assolutamente libera, non le impone alcunché; e scorge che in questa sua libertà assoluta la non verità è autonegazione (cfr., in E. S., *Essenza del nichilismo*, cit., *Ritornare a Parmenide*, 6), ossia essa stessa presuppone, proprio in quanto essa è non verità, la verità che vorrebbe negare; ed è appunto e solo per questo carattere di autonegazione, essenzialmente posseduto dalla non verità, che la verità è negazione della non verità.

XIV LASTRA DI VETRO

Sin dai suoi inizi, la fede cristiana ha compreso se stessa nel modo più profondo perché ha inteso se stessa come essenzialmente imita alla speranza e alla carità, cioè all'amore. Ma spesso si aggiunge che in Giobbe, nell'apostolo Paolo, in Agostino, Lutero, Pascal e Kierkegaard la fede cristiana è qualcosa che *non può essere incluso* nel «concetto generale del ritenere per vero», come invece ancora Kant sosteneva, perché essa è la fiducia incondizionata di una persona nella persona di Dio, una fiducia difficilmente conquistabile e che si perde con facilità, ma che quando vive è la speranza più profonda, il rivolgersi incondizionatamente a Dio, «essergli totalmente soggetto, amarlo con abbandono confidente, e attendersi tutto da lui» (Karl Löwith, *Storia e fede*, trad. it. Laterza, 1985).

Kierkegaard ha mostrato che l'alternativa tra disperazione e fede cristiana è ormai un passaggio obbligato per l'uomo occidentale. Se si vuole uscire dalla disperazione, secondo Kierkegaard, non rimane altro che la fede cristiana. È una tesi estremamente ardua, che Kierkegaard propone dopo un lungo cammino. Ma è indubbio che la questione essenziale sta proprio nella ricerca della via d'uscita dalla disperazione. Ci si dovrà allora innanzitutto chiedere: qual è il volto e l'anima della disperazione? Restano sempre uguali, in ogni luogo e in ogni punto della terra? Kierkegaard è stato rimproverato di non aver visto altro che la disperazione dell'uomo borghese, isolato dalla società in cui egli vive. Ma se questo fosse vero vorrebbe dire che il senso della disperazione è ancora più profondo e più ampio di quello considerato da Kierkegaard.

A proposito del modo, sopra richiamato, in cui (anche) Löwith ripropone il nucleo della fede cristiana, va detto che se il senso della fede cristiana ha indubbiamente la concretezza e i caratteri che essa stessa si è attribuita, questo non esclude affatto che essa possa essere inclusa nel «concetto generale del ritenere per vero». Chi ha fede può avere una fiducia incondizionata in Dio, solo in quanto ritiene che il Dio a cui egli si abbandona non sia un sogno, ma sia il Dio vero; e dunque solo in quanto ritiene vero ciò in cui crede. Lo tratta cioè come qualcosa di indiscutibile, indubitabile, assoluto, definitivo. Riuscirà solo un momento a far questo, ma se questo momento mancasse non ci sarebbe nemmeno fede, fiducia, abbandono. Dire che la fede cristiana non può essere inclusa nel concetto generale del ritenere per vero è come dire che una mela non può essere un frutto perché essa ha tutti i caratteri concreti, specifici, propri della mela. Per amare Dio con abbandono infinito bisogna innanzitutto aver fede nell'esistenza di Dio e cioè ritenere per vera questa esistenza - anche se chi ama Dio preferisce usare le sue parole per dire che lo ama e non per dire

che Dio esiste. Ma tralasciare le parole non significa tralasciare i pensieri che loro corrispondono.

Nelle *Confessioni* (I, 10, cap. XXIII), Agostino afferma che la beatitudine è il gaudio suscitato dalla verità - il gaudio che è sperato dalla fede in quanto «sostanza delle cose sperate». Se non si considera come vero ciò in cui si crede, non c'è nemmeno la beatitudine in cui si spera. La fede spera che *appaia* nella piena luce della verità ciò che essa, nella vita presente, *ritiene per vero*.

Anche la fede cristiana, quindi, si trova nella condizione di *ogni* fede: assume come vero - ritiene per vero - qualcosa che non mostra di essere vero e che proprio per questo l'apostolo chiama "invisibile". La verità è lo stare in luce, visibile. (Questa è anche la condizione del paradiso cristiano.) La fede ritiene come vero, visibile, ciò che è invisibile e non si mostra come vero. Ogni fede è pertanto una *contraddizione*, una situazione instabile da cui si deve uscire. In qualche modo se ne rende conto la stessa fede cristiana quando afferma che, in paradiso, essa non potrà più esistere.

Le "credenze" dell'uomo sono la "terraferma" su cui egli edifica la vita e il suo mondo di idee. Prima che la cultura se ne impadronisca, il linguaggio ha già pensato a fondo le cose. Alla metafora della "terraferma" il linguaggio contrappone metafore marine per esprimere il "dubbio". Siamo soliti parlare di uh "mare di dubbi". In questo gioco tra le metafore terrestri della credenza e le metafore marine del dubbio José Ortega y Gasset ripropone i temi classici della fede cristiana (cfr. *Aurora della ragione storica*, trad. it. Sugarco edizioni, 1983).

"Terraferma" è già espressione pleonastica. "Terra" deriva infatti dal participio "tersa", asciutta e quindi secca, solida, ferma, in grado di sorreggere. «Ma nell'area fondamentale delle nostre credenze si aprono, qua e là, come botole enormi, abissi di dubbi.»

Stare nell'abisso del dubbio è un "cadere" (giacché "abisso" significa, alla lettera, "senza fondo") e il cadere presuppone un elemento non solido, non fermo, «una realtà liquida sulla quale l'uomo non riesce a sostenersi e cade». Un cadere che non ha nemmeno la stabilità della direzione perpendicolare, ma è "fluttuazione", "andirivieni di onde" e quindi incombere del "naufragio" (altre metafore marine).

Il vero dubbio, scrive Ortega, non è quello semplicemente metodico o intellettuale, ma è quello che si pone dinanzi e dentro alla "realtà liquida" dell'abisso: «come una morte all'interno della vita». Eppure, nemmeno Ortega pensa a fondo questa "morte all'interno della vita", e quindi rimane all'interno del modo tradizionale di pensare la fede. Nell'"area" delle nostre credenze si aprono qua e là botole, falle, gli enormi abissi del dubbio. Buchi nel terreno. Quando il piede è sulla terraferma non è incerto, anche se basta un passo più in là per precipitare. Non c'è, in questo modo di vedere, "una morte all'interno della vita", ma le terre-ferme della vita e

"accanto" ad esse, "tra" di esse, gli abissi della morte. È il solito concetto che la fede è sì un viavai tra la certezza e il dubbio, tra la cima del monte e il fondo della valle, ma in modo tale che quando il viandante è sulla cima non è a fondovalle, e viceversa. Una buona dose di buon senso interviene per stabilire la condizione in cui la fede e il dubbio stanno insieme. E il buon senso conferisce alla "morte all'interno della vita" il significato rassicurante di un terreno pieno di buchi. Basta non mettere il piede in fallo.

Viene così allontanato il pensiero che la "morte all'interno della vita" indichi una vertigine più profonda, quella dove il piede precipita proprio quando e perché è appoggiato sulla terraferma, che è ferma come una lastra di vetro. Al di fuori dello "stare" del "destino" - al di fuori di ciò che in verità sta -, tutte le terreferme sono sospese sull'abisso del dubbio. Il piede si appoggia sempre sull'instabile e non può non avvertire l'instabilità dell'instabile, la "morte" di ciò che è soltanto la maschera della "vita". Non un terreno pieno di buchi, dunque, ma veli sull'abisso. I veli che fan dire: «Io credo».

(I veli nascondono. La parola greca *alétheía*, che normalmente vien tradotta con "verità", significa, alla lettera, "dis-velamento". Basta aprire un vocabolario di greco per saperlo. Si ha l'impressione che non esistano vocabolari greci quando si sente parlare del fatto che Heidegger traduce *alétheía* con "dis-velamento". Comunque, prima di Heidegger, Ortega aveva giocato a lungo sull'equazione *alétheía* = "dis-velamento". A parte questo, c'è molto da scoprire a proposito degli influssi di Ortega su Heidegger.)

William James, uno dei padri del pragmatismo, cioè della concezione filosofica che con sfumature diverse tende a misurare la "verità" dei pensieri mediante la loro forza pratica e quindi la loro capacità di imporsi alla coscienza dell'uomo, vuol difendere il diritto e il dovere che l'uomo ha di *credere*, e soprattutto di credere nelle grandi immagini proposte dal pensiero religioso. A chi, pensando al pragmatismo, viene in mente il grigiore compassato della prosa di John Dewey o le asperità di Charles S. Peirce, fa un certo effetto incontrarsi con James, questo gentiluomo americano di antico stampo, che ama intrattenersi con Shakespeare, Goethe, Shelley, Ruskin, con poeti come Wordsworth, Walt Whitman, Arthur Hugh Clough, James Thomson e con «lo squisito Leopardi» (che James probabilmente conosceva dalle traduzioni che lo stesso Thomson ne aveva fatto), che discute elegantemente con Rousseau, Kant, Hegel e che scrive con mirabile ed onesta chiarezza.

Onesto, James, anche nell'evidenziare le provenienze del suo pensiero e quindi anche quella che forse è la più decisiva: Pascal. Già il grande Francese era convinto che la ragione umana non può svelare il mistero dell'universo. Restano allora in campo le fedi e l'uomo deve scegliere tra esse, deve "scommettere" come un giocatore d'azzardo. James insiste con

forza sull'impossibilità di evitare la scelta. Quando una fede si fa innanzi, l'uomo sceglie e rischia, qualunque sia il modo con cui egli si pone in relazione ad essa. Anche se evita di prendere posizione, l'uomo vive una vita diversa da quella che tale fede prescrive, e anche questa diversa vita è guidata da una fede: evitare di accettare o rifiutare quella fede significa sceglierne e accettarne un'altra.

Ma anche qui James richiama, nella *Volontà di credere*, una bella pagina di Fitz-James Stephen, un grande giurista e uomo politico che aveva anche il gusto delle cose ultime: «In tutte le vicende importanti della vita dobbiamo fare un salto nel buio. Noi stiamo su un passo di montagna nel mezzo di una tempesta di neve, in una nebbia fitta, attraverso la quale si aprono e si chiudono rapidamente degli squarci che ci lasciano intravedere dei sentieri che possono essere fuorvianti. Se stiamo fermi geleremo fino a morire. Se prendiamo la strada sbagliata, la nostra vita andrà in pezzi. Che cosa dobbiamo fare? Agite per il meglio, sperate nel meglio e accettate le cose come vengono. Se la morte è la fine di tutto, non potremmo andarle incontro in modo migliore».

«A proposito del divorzio, si discute se sia lecito. Per quanto sta in me, lo detesto, tanto che preferirei la bigamia.» Lutero - perché appunto sue sono queste parole - rovescia nel modo più originale la concezione cattolica del matrimonio e del divorzio. Per lui, «il matrimonio, essendo istituito per legge divina, è incomparabilmente superiore alle leggi umane, e sono queste che giustamente debbono piegarsi di fronte ad esso» (*Martin Lutero. Le 95 tesi*, edizioni Studio Tesi, 1984). Ma secondo Lutero "leggi umane" sono anche tutte quelle stabilite dalla Chiesa e non esplicitamente menzionate nei testi biblici. Quando dunque un uomo e una donna decidono di unirsi in matrimonio, in questa loro decisione è presente la legge divina e ogni impedimento a tale decisione è un voler separare ciò che Dio ha unito.

È dunque la Chiesa, per Lutero, a volere il divorzio e la separazione dei coniugi: ad esempio quando impedisce o considera inesistente il matrimonio dei sacerdoti. «Se, infatti, l'uomo lascia il padre e la madre per unirsi a sua moglie, a maggior ragione calpesterà vuote ed inique leggi umane per farlo! E il Papa o vescovo o funzionario che sciogla un matrimonio già contratto è un anticristo, che ferisce la natura e offende la maestà divina per rispettare leggi umane, poiché sta scritto: "Ciò che Dio ha unito l'uomo non separi".»

Certo, queste considerazioni reggono (all'interno dei limiti e dei presupposti del discorso teologico) per quel tanto che Lutero è Convinto che i testi biblici autorizzano a considerare le leggi della Chiesa come leggi umane. In questo caso, Lutero si appoggia alla prima *Lettera a Timoteo* di san Paolo (3, 2), dove l'apostolo ordina che il vescovo sia marito di una sola donna (*oportet episcopum unius uxoris virum*). L'interpretazione

tradizionale della Chiesa cattolica è che in questo passo il termine "vescovo" (*episcopus*) abbia un significato diverso da quello al quale siamo abituati. È un'ipotesi interpretativa che ha dalla sua alcune motivazioni. Dalla sua, Lutero ha l'interpretazione "più facile", più scontata, del testo. Ma ciò che vi è di comune a queste due contrastanti interpretazioni è che nessuna delle due riconosce di essere, appunto, un'ipotesi interpretativa, e si pone come la comprensione del *vero senso* del testo. Da questo punto di vista, protestantesimo e cattolicesimo sono due opposte volontà interpretanti - due opposte volontà di impadronirsi e dominare il linguaggio biblico.

Ovviamente, Lutero sa bene che, nel linguaggio della Rivelazione, tutte le parole «diventano vocaboli nuovi». Ma anche Lutero è convinto di avere in mano la chiave infallibile che apre la porta di questa novità delle parole.

Nei Paesi protestanti, la gente ha una familiarità con la Bibbia molto superiore a quella riscontrabile nei Paesi cattolici, come l'Italia. C'è una ragione storica precisa: il protestantesimo è stato in buona parte un richiamo alle fonti della Rivelazione cristiana, al di là e al di sopra del magistero della Chiesa di Roma; e quindi la Bibbia si è trovata al centro dell'esperienza religiosa.

In un Paese come l'Italia, invece, dove oltre alla tradizione cattolica si trova il centro mondiale della Chiesa romana, la gente si è sempre sentita di casa con chi si è sempre presentato come l'autentico interprete del Testo Sacro. La *familiarità* con l'interpretazione autentica del Testo non spinge alla lettura del *Testo* da interpretare.

Tutto questo non esclude il "fatto" che anche in Italia, sia pure più lentamente, i valori e i comportamenti religiosi vadano tramontando. Ma spesso si ritiene che la descrizione di un "fatto" assolva ogni compito esplicativo. Rimane invece il compito di chiarire il senso e il valore di quel tramonto.

È vero, anche, che nella cultura italiana, soprattutto di tipo umanistico, è presente una sorta di insofferenza per Patteggiamento religioso, più accentuata che in altri Paesi. È probabile che si tratti di una conseguenza del rigetto operato, nel dopoguerra, dalla nostra cultura, nei confronti dell'egemonia culturale di Giovanni Gentile, che aveva reso organico il rapporto tra istituzioni pubbliche e coscienza religiosa, soprattutto con la difesa dell'insegnamento della religione nella scuola di stato. Questo, anche se gli anticlericali del giorno d'oggi fan mostra di non sapere che Gentile era clericale come il sale può essere dolce.

Attraverso una lettura "teologica" di Thomas Mann, Hermann Hesse e Heinrich Böll, il teologo svizzero e cattolico Hans Küng ha ribadito (cfr. *Maestri di umanità*, Rizzoli, 1989) la propria lontananza dal cattolicesimo "romano" di papa Wojtyła e dalla restaurazione conservatrice di Reagan e di Kohl.

I tre scrittori tedeschi spingono verso un'«epoca ecumenica», dove le esigenze fondamentali dell'uomo si incontrano con il messaggio cristiano.

La tesi di fondo del libro è che l'«epoca ecumenica» è il punto di arrivo della crisi che investe «scienza, tecnologia, industria, democrazia».

Eppure, la crisi della democrazia dipende dalla robustezza dell'apparato scientifico-tecnologico-industriale, che domina e controlla le aspirazioni democratiche degli individui. E siamo così sicuri che la voce dell'uomo religioso sia così lontana da quella della tecnica?

«Concilium» - l'importante rivista cattolica di teologia, con diffusione internazionale e la cui edizione italiana è pubblicata dall'Editrice Queriniana di Brescia - ha dedicato tempo fa (1986) un fascicolo al problema del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni mondiali: l'Islam, l'induismo, il buddismo, il taoismo e il confucianesimo. (In precedenza «Concilium» aveva dedicato due fascicoli al dialogo tra ebrei e cristiani.) Un'iniziativa che lascia ampio spazio alle voci degli esponenti delle religioni non cristiane e all'autocritica spesso impietosa dei teologi cristiani. E se quelle voci mostrano di voler dialogare in profondità col cristianesimo, esse sono peraltro concordi nel rilevare il legame strettissimo che lungo i secoli si è stabilito tra evangelizzazione cristiana e colonialismo, cioè sfruttamento dei Paesi poveri da parte di quelli ricchi.

Ma le critiche più perentorie al modo in cui il cristianesimo si è messo in rapporto alle altre religioni mondiali provengono dagli stessi teologi cattolici, e soprattutto dai rappresentanti della "teologia della liberazione", quali il gesuita Aloysius Pieris e il missionario Paul Knitter. Pieris contrappone l'«atteggiamento di rispetto» del buddismo verso la natura al «teismo cristiano», dove la natura, e in generale tutto ciò che non è l'assoluto, «si riduce a livello di uno strumento da usare» e «manipolare al servizio di Dio e dell'uomo». Per Pieris questa «teoria strumentale delle creature» apre una via perversa su cui camminano sia Ignazio di Loyola, sia la tecnocrazia e la conseguente possibilità dell'olocausto nucleare. Knitter arriva ad affermare che le altre religioni devono essere valutate da un punto di vista al cui centro non c'è la Chiesa, o Cristo, o Dio, ma la capacità di tali religioni, e del cristianesimo stesso, di promuovere «il benessere dell'umanità». In questo discorso, l'attivismo cristiano viene portato alle conseguenze estreme. Esso dice di scontrarsi con l'attivismo tecnologico; ma diventa anche ineludibile il problema di stabilire - al di là del luogo comune circa il buono e cattivo uso degli strumenti - quale sia il fondamento della distinzione tra queste due grandi forme di attivismo.

In quel fascicolo di «Concilium» il compito di difendere la tradizione e l'ortodossia cattoliche - sia pure da posizioni avanzate rispetto a quelle dominanti - spetta a Hans Küng, più volte in polemica col Vaticano sui temi dell'infallibilità del Papa e della funzione della Chiesa. L'impressione è però che egli dia un colpo al cerchio e uno alla botte. Le altre religioni non

devono essere degradate a forme di conoscenza «inferiore o parziale» della verità cristiana. E d'altra parte «soltanto Gesù è il Cristo di Dio». (Knitter invece scrive che «può darsi che il buddismo e l'induismo siano tanto importanti per la storia della salvezza quanto lo è il cristianesimo, oppure che altri rivelatori e salvatori siano tanto importanti quanto Gesù di Nazaret».) Il cristiano - scrive Küng - non «detiene il monopolio della verità»; e d'altra parte le altre religioni possono «integrare, correggere ed approfondire» la fede cristiana, «se non contraddicono direttamente il messaggio cristiano». Il che vuol dire che, se questa contraddizione diretta esiste, allora il cristiano, mostrando così di esser convinto di detenere il monopolio della verità, non può accettare alcuna integrazione, correzione e approfondimento da parte delle altre religioni. E ancora: il cristiano, dialogando con le altre religioni, deve porsi in «un'apertura incondizionata»; e d'altra parte egli deve professare «per principio» che Cristo ha «un carattere normativo e definitivo», e cioè che la propria apertura non è affatto incondizionata.

Sabbia cedevole della clessidra e, insieme, specchio d'acqua che sta fermo nel pozzo. In questa doppia metafora di Gerard M. Hopkins è presente tutta la sapienza della metafisica cristiana (*Il naufragio del Deutschland*, trad. it. Coliseum, 1988).

Si tratta dell'uomo. È sabbia, polvere. Sempre fissato alle pareti della clessidra, come la carne al corpo, ma è «insidiato da un moto»: una «deriva» che «si accalca e increspa alla rovina». Lo sprofondare della polvere nel vortice è il compimento della Caduta.

Ma «io sto fermo come acqua in un pozzo, in bilico, lastra di vetro». Qui si fa innanzi una stabilità diversa. L'acqua del pozzo è «legata sempre» alla vena che lungo i pendii dei monti porta la pioggia del cielo giù nella terra ed è «una pressione, un principio, dono di Cristo». Non più una stabilità cedevole, per l'uomo, ma *premuto* come lo specchio d'acqua è premuto dal basso verso l'alto, e tenuto fermo, in bilico, a una certa altezza del pozzo, dalla vena del cielo che alimenta le falde sotterranee. L'insidia è sventata da Dio.

Ma se manca la «pressione» divina, la «lastra di vetro precipita sul fondo e si spezza». Ritorna nel niente. L'antico pessimismo continua a risuonare anche nella «Buona Novella», dove la lastra di vetro dell'esistenza (sempre incrinata dal niente) è fragile come la lastra di vetro della fede, che è sempre incrinata dal dubbio.

XV LA FEDE E LA GIOIA

L'uomo dà senso al mondo; vuole che abbia un senso. Questa volontà può esistere anche quando l'uomo non la riconosce come tale e crede che il senso del mondo che gli sta dinanzi esista indipendentemente dalla sua volontà.

Ma il senso del mondo è unicamente quello voluto e prodotto dall'uomo, oppure il mondo ha un senso di per se stesso, indipendente da quello ricevuto dall'uomo e quindi diverso anche da quello che, prodotto dall'uomo, egli crede indipendente da lui - un senso che possa manifestarsi all'interno di un sapere non smentibile e immutabile? Questa domanda può essere espressa anche così: «Esiste la verità?».

La cultura contemporanea, nel suo complesso, risponde negativamente. Oppure oscilla tra la negazione dell'esistenza e la negazione della conoscibilità della verità. In questa situazione, tutte le forme di conoscenza si trovano in qualche modo agevolate: non debbono confrontarsi con la verità; non debbono attendere da essa il giudizio sul loro valore. Accade lo stesso per la fede cristiana, che non è mai stata libera come oggi, e mai come oggi le è stato estraneo ogni complesso di inferiorità rispetto a tutte le altre forme del sapere umano.

Tuttavia, se la verità non esiste - o non è conoscibile - anche la fede cristiana diventa una pura volontà: la volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro. E accanto e in opposizione alla volontà cristiana si accampano le altre volontà, gli altri modi di dar senso al mondo. Lo scontro tra le volontà diverse è deciso *unicamente* dalla loro forza - che è anche forza di persuasione. La fede cristiana non può pretendere di porsi al di sopra delle altre, in quanto "rivelata da Dio", perché l'esistenza di Dio e del suo rivelarsi appartengono al senso che la fede cristiana, e non le altre o certe altre, vuol dare al mondo.

Appunto per queste conseguenze la Chiesa cattolica è rimasta l'unica istituzione al mondo (l'altra, l'Unione Sovietica, ormai non lo è più) a sostenere l'esistenza e la conoscibilità della verità. Accadrà ancora per qualche tempo (che potrebbe anche non essere breve), perché il cristianesimo, oggi, crede di non essere coinvolto nel processo che conduce al tramonto del comunismo marxista - e che è appunto il processo in cui la verità muore definitivamente, insieme a tutte le fedi che, come la fede cristiana, si attribuiscono quel carattere di incontrovertibilità e definitività che nella tradizione filosofica la filosofia ha sempre attribuito a se stessa. Poi, anche il cattolicesimo si troverà ad essere una forma di volontà accanto alle altre; e non si vede come la potenza della volontà cristiana potrà tener testa alla volontà (ossia alla fede) scientifico-tecnologica.

Nel frattempo, però, il tema del rapporto tra la fede e la verità può riguadagnare il centro della cultura cattolica e cristiana. Non mancano segnali in questa direzione. Ad esempio il recente Documento della Commissione Teologica Internazionale sulla «Interpretazione del Dogma»; un segnale che, all'interno della fede cattolica, non si può evitare il ripensamento della categoria della verità, e quindi della totalità, che la teologia e la cultura cattolica più recente sembrano aver dimenticato. Ma se si ripensa la categoria della verità ponendosi *originariamente* nella fede (è l'atteggiamento che nel tomismo tende a rimanere *implicito*), non ci si è preclusa per ciò stesso la possibilità di scorgere *l'originario*? Non si è già compiuto il passo decisivo che volta le spalle alla manifestazione della verità originaria? E lasciar apparire la verità non significa mettere in questione ogni fede? Nella terminologia della tradizione, la «ragione naturale» è ciò «a cui tutti sono costretti a dare il proprio assenso», perché vede incontrovertibilmente il senso che il mondo possiede per se stesso. Ma se, considerando il rapporto tra fede e ragione, ci si pone originariamente dal punto di vista della fede, la fede ha l'ultima parola. La verità è daccapo dimenticata.

Se la verità è ciò che la tradizione occidentale intende con questa parola (e la tomistica "ragione naturale" è un modo di cogliere la verità così intesa), allora la "verità" è destinata al tramonto. La sua morte è la conseguenza inevitabile del modo in cui essa è nata, all'inizio della nostra civiltà. Si tratta di comprendere che la storia della verità, nella civiltà occidentale, non esaurisce il senso della *verità*. Non perché il decisivo sia reperibile in altre civiltà, ma perché ogni civiltà ha distolto lo sguardo dalla propria anima più profonda, in cui la verità *brilla* da sempre, "nascosta". Essa può attendere che la civiltà della tecnica spinga al tramonto tutte le "verità" dell'Occidente e tutte le fedi che risultano impotenti rispetto alla fede della scienza e della tecnica. Può attendere lo stesso tramonto della civiltà della tecnica. In quanto volontà di senso, la fede (ogni fede) è volontà di potenza. E le stesse "verità" dell'Occidente sono il prevaricare che presenta la propria imposizione di senso al mondo come manifestazione incontrovertibile del senso del mondo. La verità, nascosta, che peraltro è da sempre presente nell'anima di ogni civiltà, attende il tramonto della volontà di potenza.

Alla verità "nascosta" tentano di rivolgersi i miei scritti. Non intendono portarla alla luce - giacché essa è la luce -, ma farle spazio nel linguaggio. La meraviglia, si dice, è che l'essere sia. Si pensa cioè che all'essere si addica il non essere, ossia l'esser niente. Si pensa che l'essere è niente. Pensando che l'essere sporge provvisoriamente dal niente, accadendo, si pensa che l'essere è niente. È il pensiero che guida la storia dell'Occidente: il nichilismo, l'alienazione della verità. Al *centro* della verità nascosta appare invece l'impossibilità che l'essere sia niente, cioè che esca dal niente e vi ritorni: appare l'eternità dell'essere in quanto essere, l'eternità *di ogni*

essere. Soprattutto questo *centro* i miei scritti tentano di condurre nel linguaggio, quel *centro* del "mio" discorso, che Gustavo Bontadini, cattolico, una delle intelligenze filosofiche più lucide e forti del nostro tempo, più di ogni altro ha riconosciuto come assolutamente innegabile (anche se poi ha tentato di esorcizzarlo). Ma il *centro* dice che tutto è eterno: anche il rimpianto per chi ci ha lasciati assume un'intonazione diversa.

A proposito del contrasto tra fede e ragione, mi è stato obbiettato che «la ragione naturale, che afferma Dio, certamente *non sa* se Dio si rivela, ma *sa* certissimamente che, se egli si rivela, tutto ciò che dice è vero e quindi che la possibilità del contrasto dipende da una insufficiente formulazione della verità, propria della ragione *attuale*, che è ragione umana "finita"» (Leonardo Messinese, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, 1985, pp. 40-41). Ma ormai è chiaro che questa *non* è la posizione di Tommaso, per il quale la ragione naturale non solo sa certissimamente che *se* Dio si rivela, quello che dice è vero, ma *sa* anche (*tam evidenter*) che Dio si rivela.

Comunque, dire, come è giusto dire, che la ragione naturale non sa se Dio si riveli, significa che essa *non sa* se il messaggio di Gesù (o di altri) sia il rivelarsi di Dio. Ora, anche ammettendo (ma non concedendo) che la possibilità del contrasto tra fede e ragione dipenda da una insufficiente formulazione della verità, propria della ragione attuale finita, ne viene che di fronte a un contrasto tra il messaggio di Gesù e la ragione naturale, quest'ultima, non sapendo e non potendo dire che quel messaggio è vero in quanto rivelazione di Dio (infatti "non sa se Dio si rivela"), non può nemmeno squalificare se stessa come "insufficiente formulazione della verità"; deve squalificare quel messaggio, ponendolo come errore.

La fede cristiana dice: Non ci può essere contrasto tra me e la ragione naturale. La ragione naturale dice: Se Dio si rivela non ci può essere contrasto tra me e questa rivelazione; ma io non so se e dove "Dio" si riveli; e quindi, là dove c'è contrasto tra me e una certa affermazione che dichiara di essere la voce di "Dio", questa affermazione, qualunque essa sia e comunque sia data, è errore.

E - al di fuori dell'alienazione della verità, di cui anche la "ragione naturale" è una forma - la verità originaria (cfr. E. S., *La struttura originaria*, 1958, 2ª ed. Adelphi, 1982) pensa: Io sono l'unica autorivelazione di "Dio" nel finito - se con la parola "Dio" si intende la totalità concreta della verità, la verità non finita -; e non posso essere subordinata a nessun altro pensiero e a nessun altro linguaggio. Inoltre, vedo che il cristianesimo - così come esso si mostra nell'interpretazione storica - appartiene alla storia dell'alienazione della verità, ossia alla storia del nichilismo (cfr. cap. XXVII), cioè vedo che esso non può essere un rivelarsi della totalità concreta della verità.

Ma il concetto di «formulazione insufficiente della verità», applicato

alla struttura originaria della verità - in quanto struttura che già da sempre si mostra al di fuori dell'alienazione della verità - *non ha verità* (e appunto per questo si è detto prima di ammettere ma non concedere questo concetto). Se la verità originaria potesse essere negata, smentita, in quanto «formulazione insufficiente della verità», non ci sarebbe più verità (e nemmeno la "ragione naturale" può accettare di essere qualcosa che possa essere smentito). La verità, infatti, non è "formulazione", non si riduce a linguaggio - a proposito del quale soltanto ha senso parlare di «insufficiente formulazione». (Ne *La struttura originaria*, cit., cap. VIII, si mostra, certo, che la verità originaria è contraddizione perché è verità *finita*. Ma tale contraddizione è quella "contraddizione C" che può essere tolta non con la negazione del contenuto della struttura originaria, ma con il concretarsi, cioè con l'apparire della concretezza di questo contenuto: non negando, smentendo ciò che nella struttura originaria appare - ciò che essa dice -, ma lasciandolo apparire a fondo - dicendolo a fondo -, dove questo "dire a fondo" è appunto l'apparire della concretezza della verità.) È un errore considerare dall'esterno la verità e il messaggio cristiano, come se fossero due linguaggi che si confrontano. È all'interno dello sguardo della verità che ogni linguaggio deve rendere conto di sé alla verità. Anche il linguaggio di Gesù (e, certamente, dal punto di vista della fede cristiana, il rivelarsi di Dio) deve essere un linguaggio storico.

Se il contrasto tra "verità filosofica" e "verità di fede" costringesse a dire che la verità filosofica è "insufficientemente formulata", questo significherebbe che la verità originaria può diventare errore (come accade nel pensiero di Gustavo Bontadini, che con la sua «dimostrazione dialettica dell'esistenza di Dio» fa diventare errore ciò che peraltro è da lui riconosciuto come verità originaria, ossia quell'eternità dell'essente in quanto essente, che è indicata nei miei scritti). Ma la verità è appunto ciò che non può diventare errore. Se si dice (L. Messinese, *op. cit.*, p. 45) che le «tesi severiniane non sono state ancora confutate», lo si può dire solo se la verità è ridotta a linguaggio, cioè, appunto, a «tesi severiniana». (Sul rapporto tra verità e linguaggio cfr. E. S., *Oltre il linguaggio*, cit.) Infatti, la verità è tale solo in quanto *non può* essere confutata o ridotta a "formulazione insufficiente", cioè solo in quanto è *il contenuto significante* a cui il linguaggio si riferisce.

Se esistesse una "rivelazione di Dio" in un linguaggio storico, questo linguaggio dovrebbe essere, agli occhi della verità, un *problema autentico* (cfr., in E.S., *Essenza del nichilismo*, cit., *Risposta alla Chiesa*). E non solo sarebbe un problema ciò che questo linguaggio dice, ma anche *che* esso dica quello che l'interpretazione storica - e dunque anche l'interpretazione storica datane dalla Chiesa - gli fa dire. (Se il cristianesimo, così come si presenta nell'interpretazione storica, *non* è un problema, ma è *errore*, d'altra parte anche quando Gesù dice di essere il "Figlio di Dio", è *problematico* che questo dire, che è linguaggio storico, significhi quello che

si crede che significhi.)

Ma poiché il significato stesso dei linguaggi storici è problematico - poiché è problematico che essi dicano quello che si crede che dicano -, "Dio" non può "rivelarsi" in un linguaggio storico - non può uscire dal problema e portarsi allo scoperto - ma può soltanto *nascondersi* in esso. Si deve nascondere nella problematicità dell'interpretazione. "Dio" potrebbe entrare nel mondo, solo come ciò di cui non si potrebbe mai *sapere* che è "Dio". Cioè "Dio" non può costituirsi come un *punto* (fermo) di riferimento al quale la verità debba adeguarsi. Non è "punto" (fermo), proprio perché è "punto" (fermo) solo all'interno della interpretazione che lo rende "punto" (di riferimento) e "fermo". E che il rivelarsi di Dio debba essere il suo nascondersi è qualcosa che vale non soltanto per la verità autentica (dove "Dio" è la verità infinita), ma anche per quella forma della verità alienata, che è la "ragione naturale".

La verità autentica dice dunque che "Dio", la verità infinita, *si rivela* nel finito solo nella struttura originaria della verità che da sempre si apre al di fuori dell'alienazione della verità. Se "si rivela" anche altrove, nelle forme storiche del linguaggio, il suo "rivelarsi" deve essere un *nascondersi*, uno sfuggire in modo da non poter mai esser preso, tenuto *fermo*, guardato in faccia e visto come verità. Un contrasto tra la verità attuale e questo "svelarsi-nascondersi" di "Dio" non può dunque apparire nello sguardo della verità, appunto perché, affinché ci sia un contrasto, i punti *fermi* devono essere due.

Sin dai suoi inizi il mondo del sacro intende essere il luogo della Potenza suprema. Alla volontà del sacerdote sottostanno non solo le forze della natura, ma persino gli dèi. Quando si applica questo concetto del sacro - ben consolidato nella cultura attuale - al monastero cristiano e in particolare al monachesimo femminile cattolico (cfr. Ida Magli, *Santa Teresa di Lisieux*, Rizzoli, 1984) si può concludere che, come il brahmano, così il monaco e la monaca cristiani, quando riescono nella loro impresa, si identificano alla Potenza suprema dell'universo e sostanzialmente negano un Dio che se ne stia contrapposto e separato da essi. In questo senso il vero monaco è essenzialmente "ateo": la perfezione del divino è in lui, non fuori di lui.

Ma altro è ciò che uno "è"; altro ciò che egli "sa di essere". Il problema, a questo punto (ma i problemi ci sono anche a proposito di quanto si è detto sopra), riguarda la "consapevolezza" che il monaco cristiano possiede della propria condizione paradossale. Se si sostiene la tesi (*op. cit.*) che Teresa di Lisieux, questa santa, straordinaria e dominante nella coscienza cattolica contemporanea, sia stata consapevole di ciò che essa era, allora, questa monaca del Carmelo, questa ragazza, bella e di grande ingegno, che muore di tisi poco più che ventenne, non solo avrebbe identificato Dio a se stessa, ma sarebbe stata consapevole di tale identificazione; non solo

sarebbe stata "atea", ma avrebbe saputo di esserlo.

Certo, come Teresa d'Ávila, anche Teresa di Lisieux (che ha scritto un libro stupefacente, che merita il successo mondiale da esso avuto: *Storia di un'anima*, 1898) dice spesso di aver dubitato e di dubitare persino se esista il Cielo. Ma si tratta dell'altalena di dubbio e fede riscontrabile in ogni "credente" e in cui la coscienza religiosa non esita a riconoscersi. Le espressioni con cui Teresa di Lisieux ripone ogni fiducia e salvezza nell'Uomo-Dio sono molto più frequenti e senz'altro più potenti.

All'andirivieni tra dubbio e fede il cattolicesimo conferisce un senso unitario, ponendo come decisivo il rapporto che l'uomo istituisce con Dio nell'ultimo momento della propria vita cosciente. Se a questo criterio non se ne sa sostituire un altro, il senso unitario della vita di un individuo rimane problematico. Rimane l'oscillazione tra la fede e il dubbio, tra il riconoscimento di Dio e l'ateismo.

Ma, si è visto, l'oscillazione tra la fede (ogni fede) e il dubbio è un'apparenza, o è l'aspetto più esterno del loro rapporto, perché nemmeno per un istante la fede riesce ad esistere come pura fede liberata dal dubbio, e nemmeno per un istante il dubbio riesce ad esistere come puro dubbio che ha allontanato da sé ogni fede. Ma queste cose son dette, nei miei scritti, all'interno di una dimensione alla quale il metodo di ricerca della Magli (sostanzialmente empirico-descrittivo) rimane completamente estraneo.

Chi crede, "vuole" che ciò in cui egli crede sia "verità". Ma proprio perché "si vuole" che ciò che sta dinanzi sia verità, la verità non sta dinanzi. E il dubitare è appunto l'incapacità, di ciò che sta dinanzi, a mostrarsi come verità. In questo senso, la fede non può dar gioia: appunto perché il credente non ha dinanzi la verità, ma ciò che egli crede sia tale. Diventa allora di grande interesse capire che cosa intende propriamente Teresa di Lisieux quando scrive: «Quando canto la felicità del Cielo, il possesso eterno di Dio, non provo gioia alcuna, perché canto semplicemente quello che "voglio credere"». È l'ingenuità di chi ritiene che possa esserci una fede che, libera dalla volontà, metta dinanzi alla verità e conceda la gioia, o è il presentimento che la fede in quanto tale non può dare la vera gioia, ma solo l'illusione della cosiddetta "pace dell'anima"?

Con la festa del Natale la coscienza cristiana si porta in modo ricorrente dinanzi ad un evento che è sentito come unico e irripetibile: la nascita del Salvatore. Nella *Lettera agli Ebrei* si dice che Cristo non si offre in sacrificio «tante volte» (*saepe, frequenter*) - la nascita è l'inizio del sacrificio -, ma «una volta sola» (*semel*). Quindi, ogni anno, non viene il Natale, ma la cristianità va all'irripetibile giorno natale di Gesù, vi ritorna in forma solenne, in occasione del ripetersi della presunta disposizione che la Terra ebbe rispetto al Sole quando il Verbo si fece carne.

La nascita del Salvatore è la nascita della salvezza. Per il cristianesimo

la salvezza nasce, si trova cioè all'interno di una "storia". Si parla appunto di «storia della salvezza». Per il pessimismo cristiano (che è un aspetto emergente del pessimismo della civiltà occidentale) l'uomo non già è da sempre salvo, non per se stesso e inevitabilmente salvo, ma è raggiunto, lungo la storia, dalla salvezza che Dio liberamente gli concede.

È invece nell'antica saggezza dell'Oriente che l'uomo, nella profondità del suo "io", è l'Assoluto stesso ed è quindi già da sempre salvo. Ma questa saggezza o non riesce ad essere più che metafora e simbolo, oppure è interpretata con le categorie della cultura occidentale, che ne alterano il senso. In ogni caso, la salvezza, per l'Oriente, non è la salvezza del mondo, ma è la salvezza che abbandona il mondo a se stesso, cioè alle proprie illusioni. Quando Schopenhauer tenta di ripensarla, non trova espressione migliore, per indicarne il contenuto, che «il Nulla».

Ma se nell'uomo c'è solo la "fede" nella salvezza, la gioia è inevitabilmente accompagnata dall'angoscia. Comunque sia intesa la salvezza: in senso religioso o mondano. Ci si chiede perché la festa del Natale abbia perduto l'antica semplicità e profondità. Perché - si risponde - gli uomini hanno perduto la fede. Certo, la fede (qualsiasi forma di fede) è qualcosa che si può perdere ma che la si perda non è colpa di chi la possiede e poi non è più capace di conservarla: la fede viene perduta proprio perché essa è fede, ossia è fiducia riposta in qualcosa o in qualcuno che rimane nascosto. Se infatti è ciò in cui si ripone fiducia a rimanere nascosto, allora lo smarrimento, che da sempre accompagna la fede, si fa avanti e la fede si perde come di notte si perde la strada.

Se l'uomo avesse soltanto la fede (di qualsiasi forma essa possa essere), non potrebbe sopportare un istante di vivere. Se l'uomo avesse soltanto la fede, sarebbe completamente circondato dalla notte che nasconde ciò in cui egli ripone la propria fiducia. L'oscurità e la disperazione gli entrerebbero nel sangue, nelle ossa, nei pensieri. Non sarebbe mai apparso ciò che chiamiamo "umanità". Ciò che, da quando l'uomo vive sulla Terra, gli impedisce di sopprimersi per l'insopportabilità della notte della fede, è quindi qualcosa di infinitamente diverso e di infinitamente più alto della fede. Lo si può chiamare con una vecchia parola carica di ambiguità: "la verità". Nel suo senso autentico, la verità non è un dono fatto agli uomini dagli dèi. La verità appare ad ogni uomo: all'idiota, al folle, al delinquente, al dotto e all'ignorante, al ricco e al miserabile, all'uomo anonimo e imbecille della moderna società di massa. L'uomo è l'apparire della verità ed è quindi la gioia che splende in tale apparire. Anche se non se ne rende conto. Al fondo della disperazione estrema dell'uomo splende la gioia. La disperazione estrema avverte di essere sostenuta e circondata dalla gioia estrema. La gioia della verità giace nel fondo dell'anima di ogni uomo.

Chi si uccide non si uccide per mancanza di fede, ma per fede, per troppa fede: perché si crede ridotto al mondo che la fede gli presenta, o perché crede che non esista altro mondo che quello della fede, o perché il

cielo della verità gli sta davanti come l'azzurro del cielo sta davanti al cacciatore che non vuol far altro che catturare gli uccelli, e il cielo lo vede ma non lo guarda.

Nel suo senso autentico, la verità illumina i focolari degli uomini. Essi si rifugiano presso i loro focolari e li trovano caldi e luminosi e dinanzi ad essi fan festa. Ma la pura gioia della festa ha altra provenienza: non si spegne quando il ceppo è finito e la fiamma ha lasciato il posto alla cenere.

XVI LA "FOLLIA" DEL CRISTIANESIMO E LA BEATITUDINE DEI DANNATI

L'audacia del cristianesimo non consiste nel credere che un uomo sia Dio (un uomo nato in Giudea e crocifisso al tempo dell'imperatore Tiberio). La divinizzazione di certi uomini è infatti diffusa nelle religioni che precedono il messaggio cristiano. L'audacia sta nel pensare che un uomo sia Dio, dopo che la filosofia greca aveva portato alla luce il significato più profondo e radicale del divino: Dio, inteso come Essere eterno e perfetto, Bene supremo che eternamente conosce se stesso, al di sopra della nascita e della morte. Qui sta l'audacia del cristianesimo: che un uomo, un mortale, sia l'eterno: che l'Eterno si sia fatto carne. Ma quando questa fede nell'Uomo-Dio si diffonde, la cultura greca non la considera un'audacia, ma follia, aberrazione, assurdità, scandalo, empietà, offuscamento della ragione: un'audacia così spinta da diventare irresponsabilità.

Oggi siamo abituati a unire il cristianesimo al platonismo (anche Nietzsche li unisce in una comune condanna), ma quando il cristianesimo incomincia a imporsi è proprio dal pensiero platonico e neoplatonico che gli vengono rivolte le critiche più radicali e profonde. Sostanzialmente platonico è lo sfondo delle critiche di Celso. E Porfirio, che verso la fine del terzo secolo dopo Cristo scrive *Contro i cristiani*, è il grande scolaro di Plotino, cioè dell'ultima voce altissima, paragonabile a quella di Platone e Aristotele, che in nome della saggezza greca si leva contro il cristianesimo in procinto di trionfare. (Questo, anche se soprattutto del rapporto tra greicità e cristianesimo si deve aggiungere che *Graecia capta ferum victorem cepit* - dove la ferinità del cristianesimo sta nel suo iniziale presentarsi al di fuori della filosofia.)

Gesù è per Porfirio un vero sapiente; la cui sapienza, però, come quella degli evangelisti e di Paolo, è interamente riconducibile alla sapienza greca, soprattutto a Pitagora e Platone. I primi padri della Chiesa si impegnano a fondo per smontare questa tesi. Costantino proscrive *Contro i cristiani*; gli imperatori Valentiniano III e Teodosio condannano al rogo tutti gli scritti di Porfirio.

Rimane un enigma il tentativo di suicidio compiuto da questo sapientissimo greco. Scrivendo lo straordinario *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, Leopardi aggira ma non risolve l'enigma, perché trasforma consapevolmente Porfirio in un filosofo che della vita non vede che la vanità e la nullità; mentre Porfirio pensava che al di sopra della vanità della vita terrena c'è la vita eterna dell'anima, la vittoria sul nulla. Per la cultura greca il corpo è un ostacolo alla contemplazione della verità.

«Fuggire al più presto da qui lassù» diceva Platone, che però condannava il suicidio. Forse Porfirio deve aver pensato per qualche tempo che questa condanna era inconsistente. Scrive Eunapio, nella *Vita di Porfirio*, che Porfirio tentò di lasciarsi morire perché, ascoltando Plotino, «vinto dall'elevatezza dei discorsi, odiò sia il corpo, sia l'esser uomo». Ma in quei discorsi si diceva anche che per il saggio il suicidio non è il rimedio contro le sventure e le vanità della vita.

Agli inizi del cristianesimo, Giustino martire scrive di Gesù: «Lo onoriamo sapendo che è Figlio del vero Dio e mettendolo al secondo posto, e nel terzo mettendo lo Spirito profetico. Su questo punto ci accusano di follia, dicendo che noi diamo il secondo posto, dopo il Dio immutabile, eterno, autore di tutte le cose, ad un uomo crocifisso» (*Il Cristo*, Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo, Mondadori, 1985). La follia e lo scandalo di quel «secondo posto» è che il primo si è fatto secondo, cioè che Dio si è fatto uomo. All'inizio del cristianesimo è su questo punto che si concentra la controversia non solo tra cultura pagana e cultura cristiana, ma anche all'interno dello stesso cristianesimo.

In genere, l'aspetto scandaloso e folle dell'affermazione che Dio si è fatto uomo è fuori discussione - a parte le diverse ed opposte conseguenze che si son potute trarre (giacché si può dire o che la follia è, appunto, soltanto follia, oppure che essa è il segno di una superiore saggezza: «La follia di Dio è più sapiente degli uomini» scrive l'apostolo Paolo). Si è invece meno attenti nel mettere in luce le condizioni che rendono follia la follia e scandalo lo scandalo. La "follia" sussiste, solo se Dio è essenzialmente lontano dall'uomo: se Dio è qualcosa che sta vicino ed è simile all'uomo, che follia c'è ad affermare che Dio si è fatto uomo? Vorrei ricordarlo a quella cultura cristiana che mi sembra vada acquistando peso e che, avendo insofferenza per la filosofia greca, concepisce Dio ad immagine e somiglianza dell'uomo: enormemente più potente, più saggio, più buono, ma pur sempre qualcosa di finito, che deve lottare (contro che cosa?) perché il suo regno venga su questa terra. Un Dio che differisce dall'uomo come un numero di cento cifre differisce da uno di due cifre.

Ma sin dall'inizio il cristianesimo pretende che la propria follia sia radicale. E giustamente, perché tra Dio e l'uomo pone una distanza infinita. Appunto questa infinita, impercorribile distanza viene percorsa quando si afferma che Dio si è fatto carne. E perché questa distanza è infinita? Perché il Dio che si fa carne è il Dio che è stato portato alla luce dal pensiero greco, il Dio immutabile ed eterno. Il cristianesimo, certo, aggiunge che questo Dio è "creatore" di tutte le cose, ma questa caratteristica non fa che portare al limite il carattere che è proprio del Dio greco, cioè il suo essere "demiurgo", produttore di tutte le cose dell'ordinamento cosmico.

Quel che non si deve perdere di vista è che senza il concetto greco di

Dio - senza il modo in cui la filosofia greca pensa Dio - la follia e lo scandalo del Dio che si fa uomo verrebbero meno. L'energia del pensiero greco porta alla luce il senso radicale dell'immutabilità e dell'eternità di Dio, portandosi al di sopra e al di fuori dell'indeterminatezza del Dio veterotestamentario e di ogni altra forma pre-greca del divino. La stessa novità del concetto cristiano di "creazione dal nulla" come sarebbe stata possibile se la filosofia greca, per la prima volta nella storia dell'uomo, non avesse illuminato il senso radicale del "niente" e dell'"essere"? Chi vuol tener vivo lo scandalo e la follia del Dio che si fa uomo, si scava il terreno sotto i piedi, se crede di poter voltare le spalle alla filosofia greca; e non lascia nemmeno comprendere perché la grande eresia gnostica abbia minacciato a fondo la nascente ortodossia cristiana. I testi dei primi secoli del cristianesimo mostrano appunto lo scontro fra i rappresentanti dell'ortodossia, che intendono vivere e accettare a fondo lo scandalo e la follia cristiana, e gli gnostici, che arretrano di fronte alla follia e allo scandalo e intendono come semplice *apparenza* l'incarnazione e la morte di Dio.

Porfirio obiettava ai cristiani: se Cristo fosse la via della salvezza, che ne sarebbe di tutti gli uomini che per tanti e tanti secoli hanno preceduto la nascita di Gesù? Agostino rispose rifacendosi al grande *Prologo* del Vangelo di Giovanni. Cristo è il Verbo fatto carne, e il Verbo - che sin dal principio sta presso Dio e per mezzo del quale sono fatte tutte le cose - è anche «la luce vera, che illumina ogni uomo che viene a questo mondo». Illumina *ogni* uomo. Essendo il Verbo, Cristo illumina cioè anche tutti quegli uomini che nel mondo sono vissuti prima di lui, e quindi dà anche ad essi la condizione della salvezza, è anche per essi "via della salvezza". L'uomo si perde se, udendo il Verbo fatto carne, non gli crede; ma quando non vi si imbatte può egualmente salvarsi, perché il Verbo è innanzitutto la "luce" in cui ogni uomo si trova per il fatto stesso di essere uomo.

La «luce vera, che illumina ogni uomo» è il fondamento ultimo di uno dei grandi principi del pensiero cristiano: l'esistenza della "ragione naturale" e della "legge naturale". La luce vera che illumina tutti gli uomini è infatti la presenza in essi della ragione, che è, insieme, "coscienza morale", "voce della coscienza", che per quanto contrastata e sommersa dalle condizioni storiche in cui l'uomo si trova a vivere, non è mai completamente assente. La "legge morale" è appunto il contenuto della coscienza morale, la legge cui la coscienza dà voce.

Il pensiero tomista è la sistemazione grandiosa di questo concetto. Per stare al nostro tempo, basta leggere la *Dei Verbum* e la *Gaudium et spes* per rendersi conto di quanto siano fuori strada tutti coloro che, anche cattolici, trascurano o ignorano il legame profondo che unisce tuttora la Chiesa cattolica al pensiero di Tommaso d'Aquino.

Rileggano ad esempio questo passo della Costituzione conciliare *Dei Verbum* del Vaticano II, che riprende due passi della Costituzione conciliare

del Vaticano I: «Il sacro Sinodo professa che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale dell'umana ragione partendo dalle cose create» (cioè Dio può essere conosciuto muovendo dalla manifestazione dell'universo, come ha recentemente ripetuto Giovanni Paolo II).

Questo significa che per la Chiesa - anche oggi come ieri - l'esistenza di Dio può essere dimostrata dalla ragione umana, indipendentemente dalla Rivelazione. La "luce vera" che illumina ogni uomo non è solo coscienza morale, sveglia in ognuno, ma è anche capacità della ragione umana di giungere infallibilmente a Dio, che è l'oggetto supremo della ragione. Il "lume naturale" è il complemento conoscitivo del versante morale e giuridico della "legge naturale". Per il cattolicesimo la fede non altera e non smentisce il "lume naturale", ma lo perfeziona. (Questa è, almeno, l'intenzione della dottrina ufficiale della Chiesa cattolica - l'intenzione che rimane un'aspirazione non soddisfatta.)

Città celeste e città terrena, lungo la storia del mondo, si combattono e si intrecciano in forme spesso indecifrabili. Ma entrambe, alla fine dei tempi, permangono eterne: alla destra del Padre la felicità eterna dei beati, alla sinistra la dannazione eterna dei malvagi. Senza *La città di Dio* di Agostino il cristianesimo sarebbe qualcosa di molto diverso dalla sua configurazione attuale. Grandiose anche le fenditure, che raggiungono il cuore di questa roccia potente.

L'intransigenza della pena eterna è uno dei tratti che più hanno reso il Dio cristiano insopportabile all'uomo moderno. Il pensiero greco evoca Dio per salvare l'uomo dal nulla; ma ora la giustizia divina si rivela ben più temibile del male che essa avrebbe dovuto guarire. Alla fine del libro 19 Agostino scrive che la dannazione eterna è la «guerra più grave», perché nessuno dei due contendenti - la violenza del dolore e la volontà di liberarsene - riesce a prevalere sull'altro. E questa guerra è anche la «seconda morte», la «più penosa», perché non potrà mai finire.

Nella vita terrena, invece, l'uomo riesce a liberarsi dal dolore togliendosi la vita, cioè riuscendo a violare lo stesso «primo e più alto proclama della natura» (19, 4), che spinge l'uomo a rifiutare la morte. Le sventure della vita possono diventare così insopportabili - Agostino lo sa bene - da far preferire la morte e il sonno infinito del nulla. Agostino non lo ricorda (egli disprezza i poeti), ma, quando Agamennone è ucciso dalla sposa e la casa degli Atridi è in rovina, il coro canta: «Oh, se venisse rapida, senza dolori, senza legarmi al letto dell'agonia, la morte che porta il sonno infinito!». Meglio sprofondare subito in ciò che è più temibile - nel nulla -, piuttosto che attenderlo in compagnia del dolore.

Eppure Agostino dice anche (11, 27) che, per quel «primo e più alto proclama» della natura, nemmeno gli sventurati della terra vogliono morire. Al nulla essi preferirebbero «l'immortalità in cui anche la loro

sventura fosse immortale. Ogni vivente, ogni cosa» è un «rigetto naturale del nulla». Più temibile di ogni male, il nulla.

In questo ordine di pensieri, il nulla è ancora più temibile della dannazione eterna. Certo, per Agostino esistono molte ragioni per escludere questa conclusione. Ma si avverte qui, da una fenditura profonda, l'eco dell'immenso pensiero dei Greci, che pone l'uomo dell'Occidente al cospetto del nulla. Il cristianesimo tenta invano di smorzarla, affermando che la pena eterna è il più insopportabile dei mali perché esclude eternamente la vista di Dio, mentre le sventure terrene sono un male così inferiore che se ne può preferire l'eternità al nulla della morte.

Tuttavia, come negli sventurati di questo mondo c'è tanta vita da farli propendere verso quella preferenza, così è presente, nei dannati del Vangelo e della teologia cristiana, e nonostante la loro lontananza dalla vista di Dio, una straordinaria grandezza e sapienza e magnificenza, su cui il cristianesimo (e non solo esso) non riflette mai, ma che possono condurre anche i dannati a preferire all'annientamento la loro stessa infinita sventura.

Sono infatti giudicati da Dio. E devono aver capito e conosciuto la verità e giustizia e bontà del Giudizio.

Altrimenti si sentirebbero ingiustamente puniti e nella potenza del Dio vedrebbero soltanto una prepotenza. Devono quindi conoscere la verità, la giustizia e la bontà di Dio, e come mai prima l'avevano conosciuta. Anche se privi di carità, devono conoscerla come i beati (*est in daemonibus scientia sine charitate*, dice Agostino). Li avvolge grande bagliore - del tutto diverso dal fuoco della pena -, mai prima apparso. Vedono anch'essi Dio "faccia a faccia". Anche a loro è concessa la più alta delle beatitudini. E questa visione deve essere loro presente in eterno. Posti di fronte alla minaccia del nulla, non potrebbero essere anch'essi tentati di preferire, al nulla, la loro abbagliante e eterna sventura, la loro sventurata beatitudine?

Ma la cultura moderna, distruggendo ogni eterno della tradizione, ha distrutto anche la dannazione eterna. L'Occidente rimane sull'orlo del nulla.

Si dice spesso che con *l'Apologia di Socrate* (e col *Critone*) Platone non tanto abbia voluto fare opera filosofica, quanto piuttosto presentare il ritratto del vero filosofo. E non è falso. Tuttavia c'è qualcosa, in quel breve dialogo, che manca in tutti gli altri e che appartiene alla forma più radicale del pensiero filosofico - anche se può passare inosservato sotto il cumulo di problemi culturali sollevati da quelle celebri pagine.

Altre volte (cfr. E. S., *Oltre il linguaggio*, cit.) ho rilevato la singolare e complessa vicinanza (ma in un senso diverso da quello indicato da Erasmo) tra il Socrate dell'*Apologia* e la «sapienza dionisiaca» del Sileno. Meglio sarebbe stato non nascere, dice il Sileno; ormai non rimane nulla di meglio

che morire. E Socrate dice, nell'*Apologia*, che la morte è un «guadagno meraviglioso», perché nessuno di noi, quand'anche fosse il più fortunato degli uomini, giudicherebbe un momento qualsiasi della sua vita preferibile a una notte passata nella più completa assenza di sogni. Meglio dunque, anche per Socrate, la buia e muta notte della morte che la vita più felice. Contrapponendo la «scienza» di Socrate alla «sapienza dionisiaca» del Sileno, Nietzsche deve dimenticare l'*Apologia*.

Tuttavia, quel che il Sileno afferma categoricamente, Socrate lo intende come una *possibilità*, cioè come uno dei due lati di un'alternativa che egli non sa risolvere, ma che gli consente una superiore serenità di fronte alla morte. La quale è un bene, egli dice, perché «o è un non esser più niente» e un «non sentir più niente» (come appunto ritiene il Sileno) - e il niente, egli afferma, è preferibile a qualsiasi momento della vita -, oppure è una «migrazione dell'anima», che non sentendosi colpevole (Socrate sta difendendosi dalle accuse dei suoi concittadini), cioè essendo buona e giusta, se ne va nell'Ade e incontra gli uomini migliori e può ragionare con essi su che cosa sia la vera sapienza - e questa è la maggiore felicità.

In entrambi i casi la morte è un bene. Socrate non si limita a "sperarlo": lo vede con certezza, anche se non sa quale dei due casi sia il vero (la parola *elpís*, che Socrate usa per indicare la propria certezza, non significa solo "speranza", ma anche "pensiero", "previsione", "lecita aspettativa").

Ma per i più la morte è il più grande dei mali! (Socrate lo sa bene.) Soprattutto per i Greci, che incominciano a pensare il senso radicale del *niente*, il diventar niente è il più temibile dei mali. È appunto per mostrare che la morte non è annientamento dell'anima che il Socrate *platonico* del *Fedone* (profondamente diverso dal Socrate *dell'Apologia*) combatte la sua grande battaglia contro il dubbio. Il Socrate *dell'Apologia*, invece, non si angoscia di fronte all'annientamento. Meglio il niente che un qualsiasi momento fortunato della vita. Ma come è possibile accettare un simile paradosso? Non è un sofisma?

No, purché si sappia cogliere quello che Socrate dice implicitamente: che la più fortunata delle vite è pur sempre esposta alla minaccia del niente. Se lo si tiene presente, si può giungere allora a preferire di essere niente all'angoscia per doverlo diventare. «Ormai è passata per i morti l'angoscia di non risorgere più» dice Eschilo nell'*Agamennone*. Dove resta confermato che si può preferire la morte, la si può «sperare», come dice Socrate e considerarla un «meraviglioso guadagno», perché, *vedendo* in essa il maggiore dei mali, non si ha la forza di sopportare il tempo in cui la si deve attendere e che dunque solo *in apparenza* - come Socrate finisce col dire - può essere un tempo felice.

Soprattutto nel quarto e ultimo volume dei *Quaderni* di Simone Weil (trad. it. Adelphi, 1993), i testi (scritti a New York nel 1942) raggiungono quasi sempre il cuore dei problemi. «La mia esistenza è una diminuzione

della gloria di Dio. Dio me la dà perché io desideri perderla» (*op. cit.*, p. 58). Rispetto a Dio l'uomo è come un ladro che ha rubato dell'oro a chi ha acconsentito di essere derubato. Il ladro «deve tornare indietro a restituirlo. Così è per il nostro essere. Abbiamo rubato un po' d'essere a Dio per impossessarcene. Dio ce l'ha donato. Ma noi l'abbiamo rubato. Bisogna restituirlo» (*op. cit.*, pp. 314-15).

Uno degli aspetti più impervi di questa tematica è il senso di questa restituzione; il senso di quel dover «tornare indietro». Forse che l'uomo deve fare in modo che tutto ritorni come prima, quando l'uomo non c'era, e c'era solo Dio? Credo che la Weil risponderebbe negativamente. Un gran tramestio perché tutto ritorni come prima? Molto rumore per nulla? Per evitare questo esito deludente la Weil pensa, all'interno del suo cristianesimo, che «non siamo altro che creature», e cioè che l'essere che Dio ci ha dato è non essere. Sì che accettare di non esser altro che creature «è come accettare di esser niente» (*op. cit.*, p. 248). Questa sarebbe la sapienza e la bontà suprema.

Quindi «la creazione è una finzione di Dio» (*op. cit.*, p. 244). Se la creatura è niente, il crearla è infatti una finzione. Ma, così, non solo non c'è il molto rumore per nulla, di cui dicevo: non c'è nemmeno il rumore; non c'è nemmeno bisogno di tornare indietro, perché l'uomo non si è mai veramente fatto avanti. C'è solo la finzione del rumore e del farsi avanti. Ma se oltre Dio non c'è niente, nella sua finzione Dio finge forse a se stesso?

Anche a questa domanda la Weil intende rispondere negativamente. Essa dice infatti che oltre al nostro esser niente c'è il nostro *accettare* di esserlo, col quale la creatura si riscatta dal peccato consistente nel «voler essere». Ma l'accettare di esser niente è forse niente?

In queste pagine Schopenhauer non è mai citato. Ma egli vedeva appunto nella volontà di essere il peccato originale dell'uomo, rifacendosi ad aspetti fondamentali della sapienza cristiana e orientale - che sono peraltro ben presenti nella riflessione della Weil.

Tuttavia in queste pagine la voce dell'Occidente si fa udire con forza e purezza: «Il nostro castigo è credere di essere; e la salvezza per noi consiste nel vedere che non siamo. Adamo ci ha fatto credere che noi siamo; il Cristo ci ha mostrato che non siamo» (*op. cit.*, p. 248). La Weil forza i toni, ma nel suo discorso il nichilismo del cristianesimo viene alla luce e si toglie la maschera. La Weil sembra felice di esser niente (dopo che per millenni l'uomo occidentale è stato infelice per la propria nientità e vanità). E sembra felice di avere un *salvatore* che glielo mostra (il salvatore è l'annientatore). Purché Dio sia. Ciò che conta è la gloria di Dio, anche se questa dovesse costarci una sofferenza infinita che «duri in perpetuo» (*op. cit.*, p. 250). (Eppure si è felici di esser niente e dell'imminenza del niente, quando la sofferenza è insopportabile. La Weil oscilla tra il rifiuto totale e l'accettazione totale della sofferenza.)

Ma, daccapo, se siamo niente, non si dovrà dire che è niente anche la felicità di esserlo? O è Cristo - o Dio -a esultare per la nostra nientità? Molte cose andrebbero a posto e molti di questi interrogativi sarebbero evitati se la Weil avesse il coraggio di dire che noi, nel profondo della nostra essenza, siamo Dio e che il nostro peccato consiste proprio nel dimenticarlo e nel voler essere qualcosa di diverso da Dio, immergendoci nella individualità che ci oppone gli uni agli altri. Ma la Weil non rinuncerà mai alla convinzione che noi siamo creati da Dio («Dio mi ha creato come un non essere che ha l'aria di esistere», *op. cit.*, p. 116).

Grandi bagliori accompagnano, comunque, questa convinzione. Ad esempio: «È il distacco a rendere eterne tutte le cose». Si potrebbe intendere che quando rinunciamo a volere le cose (e a reggerle, fondarle, assicurarle) e ci distacciamo da questa volontà, esse mostrano, tutte, il loro volto eterno. Ma in questo modo il vecchio Dio che sta al di sopra delle cose diventa superfluo; e la Weil non è più disposta a seguirci.

XVII UN DIO LIBERO E ETERNO

Il nuovo *Catechismo della Chiesa cattolica* ripropone i grandi temi del cristianesimo e conferma l'importanza che la Chiesa attribuisce al pensiero filosofico. Ribadendo che la creazione del mondo è «il *fondamento* di tutti i progetti salvifici di Dio» (n. 280) e che «Dio crea liberamente dal nulla» (n. 296), il testo afferma, con il Concilio Vaticano I, che «indubbiamente, l'intelligenza umana può già trovare una risposta al problema delle origini. Infatti è possibile conoscere con certezza l'esistenza di Dio Creatore attraverso le sue opere grazie alla luce della ragione umana» (n. 286). E questa luce è appunto la vera filosofia - che anche per questo *Catechismo* si compendia nel pensiero di Agostino e di Tommaso e risale all'apostolo Paolo.

Ma già nel primo capitolo del *Catechismo* si ripete, con il Concilio Vaticano I e il Concilio Ecumenico Vaticano II, che «la santa Chiesa, nostra madre, sostiene e insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della ragione umana partendo dalle cose create». E si aggiunge che «senza questa capacità, l'uomo non potrebbe accogliere la Rivelazione di Dio» (n. 36).

Come già si è rilevato, dopo il crollo dell'Unione Sovietica, la Chiesa cattolica è rimasta l'unica grande istituzione del Pianeta, che «sostiene e insegna» la filosofia come capacità di dare risposte definitive e incontrovertibili alle grandi domande dell'uomo. È, questo, il senso della filosofia che è stato per la prima volta portato alla luce dai Greci e che si prolunga fino a Hegel e a Marx, sia pure con contenuti diversi da quelli che la Chiesa fa propri e che sono da essa identificati alla vera filosofia.

Ma questo senso della filosofia - la filosofia come *epistème* - è proprio ciò che il pensiero contemporaneo ha rifiutato. Questo *Catechismo*, invece, tace completamente del problema che lo *sviluppo* del pensiero filosofico dopo Agostino e Tommaso costituisce per la Chiesa cattolica. Altre volte ho scritto che la Chiesa fa bene a non lasciare da parte la grande filosofia di Agostino e Tommaso (che è insieme una grande interpretazione e valorizzazione del pensiero greco). Oggi molti teologi, anche cattolici, non sanno quasi nulla della filosofia, e parlando del Vecchio e del Nuovo Testamento non sanno fare altro che i cantastorie - avvalendosi della distruzione della grande filosofia del passato, compiuta (ma fino a che punto?) dalla filosofia contemporanea -, nello stesso modo in cui i bambini, che non sanno nulla di fisica, si avvalgono dell'energia elettrica girando e rigirando gli interruttori di casa. Piuttosto che questi teologi, meglio allora, per la Chiesa, il crudo rinvio a Tommaso e Agostino. Ma ancora meglio sarebbe stato, per la Chiesa, che questo *Catechismo* avesse

detto qualcosa sulla trasformazione a cui la filosofia è andata incontro negli ultimi quattro secoli.

Per il cattolicesimo, la creazione del mondo è libera, e la libertà della creazione è il "fondamento" della libera decisione divina di salvare l'uomo, che a sua volta è libero di accettare o rifiutare la grazia di Dio. Cioè Dio avrebbe potuto non creare nulla e avrebbe potuto abbandonare l'uomo alla dannazione eterna prodotta dal peccato. Dio sarebbe potuto essere non Creatore e non Redentore - sostiene la teologia cristiana e cattolica - *senza perdere nulla della sua perfezione immutabile e eterna*. E poiché il primo atto di amore di Dio per l'uomo consiste nel crearlo, Dio sarebbe stato immutabilmente e eternamente perfetto anche se non avesse amato l'uomo.

Poiché la Chiesa tien fermo il principio essenziale della metafisica greca, cioè l'immutabilità di Dio, per la Chiesa la libertà di Dio non è un atto che trasformi Dio, giacché da tutta l'eternità Dio ha liberamente deciso quel che ha deciso. In questo modo, la dottrina cattolica nega che la libertà di Dio possa *trasformare* Dio; ma non può escludere che Dio, proprio perché è libero, da tutta l'eternità sarebbe potuto essere *difforme* da come egli è di fatto. Difforme, perché un Dio creatore non è un Dio non creatore, un Dio che *decide di* creare l'uomo e le cose non è un Dio che *decide di non* creare, un Dio che vuole amare l'uomo non è un Dio che non vuole amarlo.

Sì che l'affermazione che Dio sarebbe stato immutabilmente e eternamente perfetto anche se non avesse creato e amato le creature, non mostra l'essenza di Dio, ma sostiene una di quelle "cose impossibili e contraddittorie" che il pensiero di Agostino e di Tommaso si propone costantemente di evitare anche quando si rivolge ai misteri soprannaturali della fede. Nella *Summa contra gentiles* (IV, 55), ad esempio, dopo aver a lungo discusso le obiezioni più diverse rivolte contro il concetto di "Incarnazione di Dio", Tommaso conclude dicendo che «non è reperibile nulla di impossibile e di contraddittorio (*neque impossibilia, neque incongrua*) in ciò che la fede cattolica afferma intorno al mistero dell'Incarnazione». Sennonché, affermare che Dio non sarebbe mutato e avrebbe mantenuto tutta la sua perfezione anche se non avesse creato e amato le creature, significa affermare che un Dio creatore e pieno di amore per l'uomo non differisce da un Dio non creatore e privo di amore per l'uomo; e questa affermazione sostiene appunto qualcosa di impossibile e di contraddittorio, e cioè che da tutta l'eternità Dio sarebbe potuto essere diverso da come è, senza peraltro essere diverso; avrebbe potuto avere due diverse forme di perfezione continuando a essere perfetto nello stesso modo.

Se si vuole uscire da questa contraddizione affermando che Dio, in quanto libero, sarebbe potuto essere da sempre *diverso* da come è e avrebbe potuto avere, da sempre, una perfezione diversa da quella che ha, si viene a dire che Dio è immutabile non perché la sua immutabilità sia qualcosa di necessario (nel qual caso egli non avrebbe potuto decidere

diversamente da come ha deciso), ma perché *di fatto* non si è mutato e non si è trasformato: immobile, dunque, solo nel senso che di fatto è rimasto immoto, pur avendo avuto da sempre la possibilità di essere diversamente da come è di fatto. Un immutabile, dunque, che ha in sé l'anima più profonda del divenire. Un Dio che ha un volto inalterabile solo perché non ha deciso di averne un altro.

Le antinomie della libertà, poi, si moltiplicano per il rapporto che, nel pensiero cristiano, sussiste tra la libera volontà del Padre di salvare l'uomo e la libera volontà del Figlio di sacrificarsi per l'uomo e per la quale Dio non è «empio e crudele» (Tommaso) a darlo alla morte. E le pagine del *Catechismo* che esprimono la corrispondenza tra la volontà del Padre e quella del Figlio sono tra le più rilevanti. Nel significato globale della "storia della salvezza", l'uomo pecca e Dio lo perdona. Non è che dapprima Dio lo condanni, cacciandolo dal paradiso terrestre, e poi lo salvi. Dio perdona Adamo; ma il perdono passa attraverso la punizione.

Principio fondamentale della giustizia divina, per il messaggio biblico, è che il peccato è necessariamente seguito dalla pena. Anche per la prima parola della filosofia, quella di Anassimandro, «le cose pagano il giusto castigo per la loro ingiustizia» - e questo pagamento del debito è appunto *Dike*, la giustizia del Tutto. Nel messaggio biblico, però, a differenza di quanto accade nella concezione greca della giustizia, chi paga il debito contratto dall'ingiustizia del peccato può essere non il colpevole, ma l'innocente. Inevitabilmente, il peccato porta l'uomo alla morte (che è innanzitutto morte eterna, dannazione); e Dio decide liberamente di morire - nel grande gioco tra la volontà del Padre e quella del Figlio -, addossandosi il carico della pena meritata dall'uomo e conformandosi così alla propria divina giustizia, per la quale il peccato è necessariamente seguito dalla pena. Dunque Dio decide liberamente, dall'eternità, di perdonare l'uomo, ma il perdono si manifesta nella storia lungo un percorso dove Dio si fa uomo per pagare con la propria morte il debito dell'uomo.

Ma anche l'uomo è libero. È vero che, dopo la caduta, non è libero dal peccato ed è schiavo del demonio; ma l'uomo non è costretto a peccare in un modo piuttosto che in un altro. Questo significa che l'uomo avrebbe potuto *non* uccidere il Figlio di Dio. Ogni relazione con Cristo, da parte dell'uomo nel peccato, è peccaminosa; ma gli uomini, di fronte a Cristo, avrebbero potuto alzare le spalle, come Pilato, e lasciarlo in vita. Per salvare l'uomo, Dio decide di farsi uomo e di morire; ma Dio non va forse incontro al fallimento, per il fatto che l'uomo avrebbe potuto non uccidere il Figlio di Dio e quindi non sarebbe stato salvato dalla sua morte?

La teologia cristiana risponde negativamente, affermando che, come Dio ha già deciso da tutta l'eternità tutto ciò che egli liberamente decide, così Dio prevede dall'eternità tutto ciò che l'uomo liberamente potrà compiere, e quindi, decidendo di morire per salvare l'uomo, Dio non va

incontro al possibile fallimento costituito dalla decisione dell'uomo di non uccidere l'Agnello di Dio.

Certo, il pensiero teologico può rispondere così; ma, come abbiamo osservato, non può escludere che come Dio sarebbe potuto essere un non creatore, così Dio avrebbe potuto non incarnarsi e non morire per l'uomo, se avesse previsto che l'uomo non avrebbe ucciso il suo Figlio. Si ripresenta cioè, per il pensiero teologico, l'antinomia della libertà, consistente nel dover concepire come identico il Dio che non si è fatto uomo e non è morto per l'uomo e il Dio che si è fatto uomo e che è morto per l'uomo. Li deve concepire come identici, perché altrimenti Dio avrebbe il marchio di tutte le cose caduche, che sono quello che sono, ma che sarebbero potute non essere o sarebbero potute essere completamente diverse da quello che sono.

La Chiesa vede una differenza, e infinita, tra il Dio amore che muore per l'uomo e un Dio che non muore per l'uomo perché non lo ama; ma il pensiero metafisico da cui la Chiesa è guidata, e che le impone di pensare Dio come eterno e immutabile, le impedisce di accettare quella differenza. E *d'altra parte* scorgiamo che cosa indefinibile e miseranda divenga il cristianesimo quando si tenta di intenderlo al di fuori del pensiero metafisico - il pensiero senza di cui, come dice il nuovo *Catechismo*, «l'uomo non potrebbe accogliere la Rivelazione». A questo pensiero l'anima del cristianesimo dice: *nec tecum nec sine te*.

Si dice a volte che se i Greci non avessero sconfitto l'Impero persiano, nel quinto secolo a. C., la civiltà occidentale non sarebbe stata possibile. Questa tesi sottintende una radicale eterogeneità tra cultura greca e cultura persiana. Eppure Eraclito, Senofonte, Socrate ammirano i costumi e l'educazione dei Persiani e Platone ne studia la radice, cioè la religione di Zoroastro - che è il nome greco di Zarathustra. Convinzione molto diffusa nell'Accademia, la scuola di Platone, era che la sapienza di Zoroastro rinasca nella mente di Platone.

Quando Gesù nasce, dall'Oriente giungono a Betlemme i re magi. Vengono per adorarlo e per offrirgli doni preziosi. Ma dal racconto di Matteo appare chiaramente l'alta considerazione in cui l'evangelista tiene questi sapienti dall'animo nobile e buono. I magi, che hanno anche potere politico, sono, ancora una volta, i seguaci di Zarathustra. Alcuni di essi, quasi cinquecento anni prima, erano stati i precettori del fondatore dell'atomismo, il filosofo greco Democrito. Erano giunti in Grecia al seguito di Serse.

L'alta considerazione che l'evangelista dimostra per i re magi è l'ultimo grande segno di mille anni di amicizia tra l'antica Persia e Israele. Il profeta Isaia fa conoscere uno dei più grandi elogi che il Dio di Israele abbia mai rivolto a un umano. Dio gli dice: «Tu sei il mio pastore, tu adempirai tutti i miei voleri... mio unto, che ho preso per la destra per

assoggettare a lui le nazioni e per voltare le spalle ai re... Io andrò innanzi a te e umilierò i grandi della terra... E ti darò i tesori nascosti e le recondite arche... ti ho designato e tu non mi conoscevi» (Isaia, 44-45).

Chi viene così grandemente innalzato dal Dio di Israele? È Ciro, il fondatore dell'Impero persiano, il Grande, il liberatore del popolo di Israele. Le parole che gli rivolge, Dio avrebbe potuto rivolgerle a Gesù. E anch'egli, come Gesù, quando nasce deve difendersi da un re che ne vuole la morte; e riesce a fondare il più grande degli imperi visibili. Agli occhi degli Ebrei Gesù impallidisce di fronte a Ciro: un Ciro ebreo essi avrebbero voluto. Dagli Ebrei Ciro era chiamato "il Messia".

Ma è presso i magi, a Ecbatana, che egli pone la sua capitale e adora l'unico Dio Ahura Mazda ("Saggio Signore"), onnipotente, sommamente santo e buono, che produce tutte le cose col pensiero: il Dio al quale Zarathustra insegna a rivolgersi. Paul du Breuil, uno dei maggiori iranisti contemporanei, ribadisce con forza che per Zarathustra è l'unico Dio supremo a generare sia lo Spirito del bene sia quello del male (Ahriman) che alla fine dei tempi sarà sconfitto e distrutto (*Lo zoroastrismo*, 1992). Il dualismo, per cui il male è eterno come il bene, non appartiene per du Breuil al pensiero originario di Zarathustra, ma alle elaborazioni successive di esso, nelle quali viene perduta la grandezza delle origini. «Progenitore - scrive du Breuil - di altre religioni oggi maggioritarie lo zoroastrismo è invecchiato male.» Giudaismo e cristianesimo fanno in modo che vengano dimenticati i grandi debiti da essi contratti, insieme all'islamismo, nei confronti di Zarathustra. Nella cultura europea, poi, lo Zarathustra di Nietzsche contribuirà potentemente ad alterare il messaggio autentico che Zarathustra affida alla *Ghâthâ* (Canti, Inni), probabilmente nel tempo in cui vengono scritti i testi più antichi del Vecchio Testamento.

Rifiuto della violenza, della menzogna, di ogni forma estrinseca del culto religioso, amore e carità per ogni uomo, resurrezione, vittoria finale del bene, immortalità e beatitudine eterna degli uomini di buona volontà, giudizio finale che ripropone sul piano cosmico la trasformazione profonda attraverso la quale ogni uomo deve liberarsi dal male - questi i grandi principi che Zarathustra affida al giudaismo e all'Occidente. Ma soprattutto il principio che il destino dipende dalla sua *libera scelta* e dunque che il tempo non forma un circolo, ma una linea. Soprattutto qui Zarathustra volta le spalle all'Oriente e prepara la nostra civiltà.

Che un uomo faccia certe cose dipende dalla sua volontà di farle. È, questo, il principio in base al quale Aristotele rifiuta il fatalismo, cioè la convinzione che tutti gli eventi del mondo accadano "per necessità". Ma che l'uomo *voglia* fare certe cose dipende daccapo dalla sua volontà di farle?

Nella filosofia classica tedesca, già Kant aveva risposto negativamente: la libertà del volere è sì qualcosa in cui chi agisce moralmente deve

credere, ma non è una verità che possa essere conosciuta dalla ragione umana. Dal punto di vista della ragione anche la volontà umana è sottoposta alle leggi necessarie della natura. In Schopenhauer, poi, la risposta negativa di Kant abbandona ogni riserva e diventa perentoria. E appunto alla posizione di Schopenhauer si rifanno, nonostante tutto, le ultime riflessioni di Ludwig Feuerbach e in particolare il suo scritto su *Spiritualismo e materialismo, specialmente in relazione alla libertà del volere* (1866). «Certamente io posso uccidermi quando voglio uccidermi; ma che io lo voglia non dipende dal puro volere, non rientra nella mia libertà. Io posso volere la morte solo quando essa è per me una necessità, in quanto non voglio, per la vita (cioè per il semplice rimanere in vita), sacrificare tutto ciò che a mio giudizio rende la vita veramente vita.»

Jacobi, Fichte, Hegel e molti altri vedono nel suicidio la prova inconfutabile della libertà del volere, perché esprimerebbe, come dice Hegel, «la possibilità che io mi liberi da tutto, rinunci a ogni scopo, astragga da tutto», perfino dalla vita. Feuerbach ribatte che l'istinto di conservazione dell'uomo non è «sfrenato e senza limiti» e d'altra parte l'uomo vuole la propria felicità, vi si identifica al punto che non può rinunciare ad essa senza rinunciare a se stesso. Quando se ne sente estromesso si uccide. Ma questo significa, per Feuerbach, che il suicidio è così poco una prova della libertà, cioè della capacità di «astrarre da tutto», che anzi dimostra piuttosto il contrario della libertà. Sarebbe libero chi, astraendo da tutto, continuasse ad esistere; non è libero chi è così *legato* alla propria felicità da non poter continuare ad esistere senza di essa.

D'altra parte in Feuerbach il radicale rifiuto della teologia e della metafisica - Dio è proiezione dei desideri e dell'istinto di felicità dell'uomo - rimane ancora unito al riconoscimento dell'esistenza di leggi e cause che determinano *necessariamente* la natura e quindi anche le scelte dell'uomo. La cultura filosofico-scientifica contemporanea ha messo sempre più in discussione questo tipo di leggi e cause. Ciononostante si parla frequentemente della volontà come se la critica al principio di causalità non avesse mai visto la luce del sole e la volontà fosse una causa da cui dipendono necessariamente le cose che l'uomo riesce a fare. Intendo dire che non solo ci si deve chiedere con Feuerbach se è proprio vero che dipenda dal "puro volere" il fatto che l'uomo voglia questo o quello; ma ci si deve anche chiedere se è proprio vero che l'uomo riesca a ottenere ciò che vuole e cioè che egli sia una causa che quando agisce produce necessariamente certe conseguenze.

È comunque difficile separare la libertà dal caso. È vero che per i difensori della libertà l'uomo agisce in base a certe motivazioni, quindi non arbitrariamente e non casualmente. Tuttavia l'uomo è libero solo se, anche di fronte alle motivazioni più imponenti e consistenti, che lo spingono a una certa scelta, egli sceglie diversamente. È la volontà stessa - si dice - a dar peso alle motivazioni della sua scelta; ma, se essa è libera, questo suo

dar peso non può più agire sotto il peso di alcuna motivazione. La sua scelta è senza perché. E il caso non è appunto l'assenza di ogni perché?

In Giuda Iscariota il peccato di Adamo giunge alle sue estreme conseguenze. Giuda è l'uomo stesso, che si isola da Dio e gli si contrappone e che quindi è "riprovato" da Dio. Ma Dio chi ha voluto salvare? Forse chi è già salvo? Chi è già con lui? Ma chi è già con Dio è soltanto Dio. Quindi Dio vuole salvare chi è lontano ed è contro di lui, vuole salvare chi è perduto e riprovato. Gli eletti non stanno alla destra e i riprovati alla sinistra del Padre, ma sono appunto i riprovati e i perduti ad essere eletti e salvati: tutti coloro che stanno alla sua sinistra (e tutti gli uomini si trovano in questa condizione)

Dio li porta alla propria destra, perché in essi vede il proprio Figlio, che ha preso su di sé il peccato dell'uomo.

Questi temi, che Karl Barth presenta già nella *Epistola ai Romani* (la prima edizione è del 1919), ritornano nella gigantesca *Dogmatica ecclesiastica*, che Barth ha lasciato incompiuta e di cui in Italia è stata presentata la parte centrale: *La dottrina dell'elezione divina* (UTET, Classici delle religioni, 1983). Barth è stato chiamato «doctor utriusque theologiae», della teologia protestante e di quella cattolica, e non è eccessivo il giudizio di chi vede in Barth «una delle più grandi opere del pensiero moderno e forse la produzione sistematica più importante del secolo ventesimo».

Barth parla di Giuda nello stesso modo in cui, subito dopo la guerra, egli parlava dei tedeschi: «Se oggi vi è un popolo che sta chiaramente davanti a Gesù Cristo come al cospetto di colui che è venuto per salvare i peccatori e non i giusti, questo, accanto al popolo ebraico ed in notevole analogia con esso, è il popolo tedesco». Dunque Barth vuole assumere verso i reprob i lo stesso atteggiamento che egli pensa che Gesù abbia assunto rispetto ad essi: «Venite a me voi, spregevoli creature, voi cattivi ragazzi e ragazze di Hitler, voi brutali soldati delle SS, voi orrendi farabutti della Gestapo... Io sono per voi! Io sono vostro amico!». E si tratta di parole pronunciate da un teologo che si fatica ancora a liberare dalla qualifica riduttiva di "socialista" e "comunista".

In questo grandioso gruppo di pagine sull'"elezione divina", infatti, in opposizione ad Agostino e al calvinismo, Barth considera la "predestinazione" non come il *decretum inconoscibile et tremendum* dove Dio destina alcuni alla salvezza ed altri alla perdizione, ma come la «quintessenza della Buona Novella», che dona all'uomo la gioia più vera e profonda: «Dio ama i suoi nemici, ama i senza-Dio; non perché questi vogliano fare a meno di lui, ma perché egli non può fare a meno di loro». Infatti Dio è Dio, ossia elegge se stesso solo in quanto elegge il riprovato che è lontano da lui. «Così, a suo modo, il riprovato esiste insieme con l'eletto», non ha un'esistenza indipendente dall'eletto, «non potrà mai esser

altro che un semplice oggetto della vittoria della verità, stabilita dall'eternità e riportata nel cuore stesso del tempo».

E l'eletto conosce il riprovato «prima di tutto ed essenzialmente» in Cristo, ossia in colui che è stato eletto, senza colpa, «per prendere il posto del riprovato». Giacché «è proprio in Gesù Cristo che si trova l'uomo ingrato che si oppone a Dio, l'uomo che si sottrae al suo creatore, l'uomo prigioniero e maledetto perché ripete il peccato che gli è stato perdonato». E solo perché l'eletto conosce il riprovato in Gesù Cristo, può conoscerlo in se stesso e negli altri uomini. La vecchia dottrina della predestinazione è così rovesciata, e la Scrittura (che invita a non guardare la pagliuzza negli occhi del prossimo) è consegnata al suo significato più autentico. Non i giusti da una parte e i peccatori dall'altra, ma *ogni* uomo è «insieme giusto e peccatore», *simul justus et peccator*.

Barth ha compiuto uno dei tentativi maggiori per «prendere formalmente commiato da ogni sorta di teologia naturale e di metafisica, per aderire esclusivamente al Dio che si è rivelato in Gesù Cristo». Ma per Barth questo Dio è pur sempre l'"Eterno", che si contrappone al "tempo" - un Dio, cioè, che non intende prendere affatto commiato dal cuore greco della "teologia naturale", dove "eternità" e "tempo" sono la sistole e la diastole del suo battito.

XVIII LIBERTÀ E DESTINO

Sarebbe potuto esistere un mondo più felice, invece di quello che conosciamo? Diverso da quello che è esistito? E anche per il futuro: la vita a cui andiamo incontro è l'unica che ci attende? Quella che vivremo è l'unica che avremmo potuto vivere? Oppure la vita che vivremo effettivamente è una delle molte, forse infinite, vite possibili che avremmo potuto vivere? L'uomo è in cammino: la via che egli percorre è l'unica che gli era aperta? O altre egli avrebbe potuto imboccare?

Queste domande riguardano sia gli eventi più semplici e più umili della vita, sia quelli più complessi e più grandi. Sta venendo sera e accendiamo la lampada. Avremmo potuto lasciarla spenta? Invece di questa lampada, che ora è accesa, sarebbe potuta stare ora dinanzi a noi questa lampada, spenta? Adamo ha peccato, rendendo "massa dannata" l'umanità intera. Avrebbe potuto non peccare, o la sua caduta era inevitabile?

A seconda della risposta, si afferma o si nega la "libertà" dell'uomo. Lungo la storia della cultura occidentale, la negazione della libertà ha ricevuto molti nomi. "Destino" è uno dei più noti. Il destino è la necessità che il divenire del mondo e della vita si sviluppi così come effettivamente si sviluppa: se ora si accende la lampada o si pensa alla giornata trascorsa, era inevitabile che questo gesto e questo pensiero accadessero; se Adamo ha peccato e un uomo chiamato Gesù è stato crocifisso in Palestina, se tutti i grandi imperi sono crollati, era inevitabile che tutto questo accadesse.

Lungo la storia della nostra cultura i sostenitori del destino si scontrano con i sostenitori della libertà. Per Zarathustra, il cristianesimo (o gran parte di esso), il buddismo e l'intero pensiero contemporaneo l'uomo è libero; per Makhali Gosala, il grande rivale di Budda, per lo stoicismo e Spinoza l'uomo è sottoposto a un destino ineludibile. Da un lato si dice che non tutto, o addirittura nulla, accade necessariamente; dall'altro lato si afferma che tutto accade necessariamente. L'opposizione non può essere più frontale.

Ma è proprio così? Non hanno proprio nulla in comune questi due opposti schieramenti? Non c'è proprio nulla in comune tra chi afferma e chi nega che gli eventi accadano necessariamente?

Qualcosa di comune c'è, ed è ben visibile; anche se può sembrare di poca importanza. Sia gli uni, sia gli altri affermano che *gli eventi accadono*. Per il cristianesimo, come per gli stoici, Nietzsche e la scienza moderna, gli eventi accadono. Ma è così importante rilevarlo? O non è piuttosto qualcosa di così ovvio che non vale la pena di perderci altro tempo? Non vogliamo nemmeno ricordare che le parole "evento" e "accadere", nel pensiero dell'Occidente, hanno un significato profondamente costante, per

il quale ciò che accade è ciò che giunge ad essere - accade, nel senso che, appunto, cade sull'essere - e, cadendo, proviene dal suo non essere stato, cioè dal suo essere stato nulla? E che il cadere sull'essere è un provenire, e quindi ciò che accade è un evento che viene dal non essere e che dopo esser caduto sull'essere ricade nel non essere, ricade nel nulla?

Per il pensiero dell'Occidente, dunque, ciò che accade non è indissolubilmente legato né al suo non essere (in cui si trova prima di esistere), né al suo essere, giacché prima o poi ricade nel nulla. Può sciogliersi e liberarsi da entrambi. È libero dal nulla, perché entra nell'essere; è libero dall'essere, perché ricade nel nulla. Il potersi liberare sia dall'essere sia dal nulla è il significato più profondo che, nella storia del pensiero occidentale, viene conferito alla libertà. È la *libertà originaria*. Per il pensiero occidentale l'accadere è la libertà originaria degli eventi. (E poiché, per il pensiero dell'Occidente, essere una *cosa* significa oscillare tra l'essere e il nulla, la cosa è la libertà originaria - è l'essere originariamente libera - e la libertà originaria è di diritto l'unica cosa possibile.)

Ma qui sopra avevamo detto che *sia* i sostenitori, *sia* i negatori della libertà - sia coloro che negano, sia coloro che affermano che gli eventi accadono necessariamente - hanno in comune la persuasione che *gli eventi accadono*. Ora possiamo dunque dire: *sia* gli uni *sia* gli altri hanno in comune la persuasione che gli eventi siano quella libertà originaria che consiste nel loro esser liberi dall'essere e dal nulla. Sia i sostenitori del destino, sia i sostenitori della libertà hanno in comune una libertà più profonda: l'oscillazione in cui gli eventi si liberano e dall'essere e dal nulla. Per i primi gli eventi oscillano tra l'essere e il nulla seguendo un ordine inevitabile e insostituibile, per i secondi l'ordine secondo cui gli eventi del mondo oscillano effettivamente tra l'essere e il nulla è uno dei molti (e forse infiniti) ordini che gli eventi avrebbero potuto seguire invece di quello effettivamente seguito.

La contrapposizione libertà-destino si costituisce dunque *all'interno* della libertà originaria di ciò che, venendo nell'essere e andando nel nulla, è libero sia dall'essere sia dal nulla. Anche lo stoicismo, anche Spinoza, cioè anche le forme più radicali del fatalismo occidentale sono forme della libertà originaria dell'evento. La persuasione che l'evento sia libertà originaria guida e domina l'intera storia dell'Occidente.

Ma nello sguardo della verità - che non è lo sguardo di uno di noi, ma è l'apertura che rende possibile ogni guardare - appare che quella persuasione è l'alienazione estrema della verità. Credendo che le cose escono dal niente e vi ritornano - credendo che le cose sono libertà originaria - si crede che le cose sono niente: è l'estrema follia che identifica le cose e il niente.

Lungo la storia dell'Occidente, l'estrema follia si presenta come la suprema evidenza. Ormai tutte le cose, per gli abitanti dell'Occidente, sono ciò che non era e che tornerà a non essere. Ma nell'apparente

evidenza di questa persuasione si nasconde la persuasione che le cose sono niente, ossia che il non niente è niente - sì che le cose sono vissute come un niente, e si trova quindi pienamente legittimo annientarle senza limiti e senza limiti farle uscire dal niente. Nell'inconscio essenziale dell'Occidente l'essenza di ogni cosa è il niente; e quindi la "natura" delle cose è "rispettata" proprio quando le si crea e le si annienta senza limiti, cioè proprio quando si esercita su di esse l'estrema violenza (cfr. cap. I).

Dio, l'uomo, la tecnica sono i grandi creatori e annientatori delle cose, le grandi forme in cui si incarna l'estrema follia della violenza e l'alienazione estrema della verità. Lungo la nostra civiltà il "destino" e la "libertà" sono i due modi fondamentali in cui viene intesa la creazione e l'annientamento delle cose da parte di Dio, dell'uomo, della tecnica e di tutte le grandi forze della civiltà occidentale - cristianesimo, umanesimo, illuminismo, democrazia, scienza moderna, comunismo, capitalismo. In ognuna di tali forze la creazione-distruzione delle cose, cioè la loro libertà originaria, può essere intesa o come sottoposta al destino o come libera (o come una mescolanza di libertà e di destino). "Libertà" e "destino" sono i due modi fondamentali della follia dell'Occidente.

Il pensiero che non è guidato e dominato dall'alienazione della verità si mantiene quindi al di là della contrapposizione di libertà e destino: quando parla di *destino* pensa dunque la *negazione della libertà originaria* degli eventi dell'Occidente, cioè intende qualcosa di abissalmente diverso dal destino in quanto forma della libertà originaria dell'evento. I miei scritti tentano di rivolgersi a questo significato inaudito del destino, nel suo mostrarsi all'interno dello sguardo della verità. In tale sguardo appare l'impossibilità che gli eventi escano dal nulla, cadendo sull'essere, e ricadano nel nulla. Appare che ogni cosa è eterna. Gli eventi sono gli eterni che si mostrano via via e via via si sottraggono allo sguardo - eterne costellazioni dell'essere che permangono anche quando non sono visibili nella volta del cielo. Ogni cosa, anche le più umili e umbratili, è un astro eterno del cielo. Anche la follia dell'Occidente è un astro eterno - è quell'eterno che consiste nella convinzione che le cose non siano eterne, ma libere di oscillare tra l'essere e il niente. Eterno anche il dolore. Ma eterno anche il superamento dell'errore e del dolore.

Il cammino degli eterni nella volta dell'apparire è unico, non lascia ai margini della via gli eterni che sarebbero potuti apparire e che invece non sono apparsi (cfr. E. S., *Destino della necessità*, cit., capp. III-IV). Tutto ciò che si manifesta è necessario che si manifesti. Anche per questo motivo è opportuno usare la parola "destino". Nel suo significato autentico, e sconosciuto all'intera civiltà occidentale, il destino non è il Giogo che opprime il divenire delle cose (cfr. E. S., *Il giogo*, Adelphi, 1989), non è il Padrone, il Signore, la Legge che ha sotto di sé e domina la libertà originaria delle cose. Le cose stesse sono il destino. La libertà originaria è il sogno compiuto da una di esse. L'eternità non sta al di fuori e al di sopra

delle cose, ma è la loro anima: la loro vocazione più profonda e, insieme, ciò che da sempre esse hanno ottenuto.

XIX PELLEGRINI CHERUBICI

«Quando regna la virtù perfetta, non si onorano i saggi, né si ha bisogno di uomini competenti. Chi dirige domina come i rami più alti dell'albero; il popolo è libero come il cervo nei prati.» «Il bue e il cavallo hanno quattro zampe, ecco il cielo; si imbriglia la testa del cavallo e si passa un anello nelle narici del bue, ecco l'uomo.» Così parla il taoismo, qualche centinaio d'anni prima di Cristo, da una delle sue vette più alte, splendenti ed antiche - il pensiero di Zhuang-zi (*Zhuang-zi Chuang-tzu*, trad. it. Adelphi, 1982). Uno dei modi più profondamente lontani, rispetto alla sensibilità occidentale, di intendere il senso della vita, ma col quale si devono fare i conti (senza parlare della rozzezza di tanta "nostra" cultura che si sbellica dalle risa quando sente una musica diversa).

Il Tao "dirige" il mondo nello stesso senso in cui i rami più alti dell'albero "dominano" sul cervo che corre libero nei prati, e il cielo lascia che il bue e il cavallo seguano la loro natura. Questa è la "virtù perfetta". Nel più antico e fondamentale libro del taoismo, che solitamente viene attribuito a Lao-tzu, si dice che se i signori e i re fossero capaci di imitare il Tao, il cui agire consiste nel «non-agire», allora i «diecimila esseri», cioè ogni individuo e ogni popolo, non tarderebbero a seguire il loro esempio e il paradiso perduto sarebbe ritrovato. Gli «Antichi», per Zhuang-zi, seguivano l'esempio del Tao, «semplice come la seta grezza e come il legno non lavorato».

Ma a un certo momento compaiono i «saggi» e i «competenti» che imbrigliano la testa del cavallo, passano un anello nelle narici del bue, si sforzano di praticare e di far praticare la bontà e la giustizia, amano riunire attorno a sé le folle e vogliono «avere a cuore la felicità degli uomini e amarli tutti in egual modo», insegnando loro la differenza tra il bene e il male. «Il Santo nuoce al mondo più di quanto non gli sia di vantaggio. Morti i Santi i banditi non sorgono più; se ogni affare cessa, la pace regna nel mondo.» È un "affare" anche la volontà di salvare il mondo. «Torturare il legno grezzo per farne utensili, ecco il crimine del falegname. Rovinare il Tao e la virtù e sostituirli con la bontà e la giustizia, ecco il crimine del Santo.» Così il vecchio «giardiniere» che porta su dal pozzo la giara colma d'acqua, la versa nel campo e torna giù nel pozzo per riempirla di nuovo, può rivolgersi irato al «Sapiente» che gli propone di usare una macchina idraulica per sveltire il lavoro: «Chi si serve di macchine, usa dei meccanismi e il suo spirito si meccanizza. Chi ha lo spirito meccanizzato non possiede più la purezza dell'innocenza e perde la pace dell'anima».

Ma il giardiniere non è a sua volta un allevatore che imbriglia la testa del suo campo? Non commette lo stesso crimine del falegname? Non

mostra l'inevitabilità dell'agire?

Eppure queste pagine, il cui splendore sta alla pari dei testi più alti della saggezza umana, esprimono proprio lo sforzo più possente di pensare, per un verso, che il dominio del Tao sull'universo è un «non-agire», e, per altro verso, che l'uomo può raggiungere a sua volta la virtù perfetta del non-agire, dove egli è «lo specchio dell'universo», più liscio e tranquillo della superficie dell'acqua in cui la luna si rispecchia nitida e ferma. «Il vuoto, la tranquillità, il distacco, la noncuranza, il silenzio, il non-agire sono la livella dell'equilibrio dell'universo.» La tranquillità del vero Santo, il suo non voler intervenire nei problemi del mondo è la livella che spiana ogni problema e calma ogni convulsione del mondo.

Ma la virtù perfetta è innanzitutto nel Tao, l'infinito senza inizio e senza fine. Ne sono immagine il cielo e la terra. «Il cielo non ha volontà di produrre, eppure tutti gli esseri sono nati da lui. La terra non vuole affatto far crescere, eppure tutti gli esseri sono nutriti da lei.» «Il cielo e la terra non fanno nulla, e non c'è nulla che non facciano.» Nella lingua cinese l'ideogramma del Tao è costituito dal simbolo di una testa, che va inteso come "inizio", dal segno che indica l'"andare", e dal segno dell'"arresto". Nel suo significato sapienziale il Tao è la "via" eterna e immutabile, percorsa da tutto ciò che nasce e muore e che è l'intero universo. Ma Zhuang-zi allontana il senso del Tao dal concetto ebraico-cristiano di Dio. Il Tao non è l'origine o il fondamento del mondo, così come i rami più alti dell'albero non sono l'origine e il fondamento della corsa del cervo. Il Tao «non favorisce nessuno degli esseri», non agisce, eppure, grazie al suo non-agire tutto si compie. Per questo, «chiunque comprende il Tao non risale alle origini del mondo, né cerca la sua fine». Zhuang-zi rivela esplicitamente che tanto la tesi che qualcosa guida il tutto, quanto quella che nulla agisce all'origine del mondo, riguardano soltanto l'ambito delle cose e degli esseri, mentre il Tao «si situa nel vuoto degli esseri» e nel vuoto della parola e del pensiero. Si comprende come Heidegger abbia potuto meditare a lungo sulle consonanze tra il suo pensiero e il taoismo.

Le cose che nascono e muoiono lungo la via del Tao, anche quelle umane, seguono l'inflessibile ritmo delle stagioni e dell'alternarsi del giorno e della notte. Il "Destino" le fa sorgere, nel senso che sorgono da se stesse «come la musica viene da una canna vuota». Accettando il "Destino", il vero Santo si distacca dalle cose e si unisce al Tao.

Zhuang-zi sa anche criticare se stesso. Intelligenza chiede prima a Enunciato del non-agire, poi al pazzo che non sa rispondere, poi a Sovrano Giallo di farle conoscere il Tao. Enunciato del non-agire non risponde; il pazzo dice: «Ora te lo dirò», ma si dimentica di quello che voleva dire; Sovrano Giallo risponde a Intelligenza con le parole di Zhuang-zi. Ma aggiunge che solo Enunciato del non-agire è nel vero, anzi è «la verità stessa» proprio perché non sa rispondere. Il pazzo sembra essere nella verità. «Voi ed io - conclude Sovrano Giallo - non ci avviciniamo mai alla

verità perché sappiamo parlarne.» In questo modo, la grande saggezza dell'Oriente cancella se stessa.

Il mito (il melangolo, 1993) raccoglie alcuni suggestivi saggi di Walter Friedrich Otto, composti negli ultimi anni della sua vita. Si può dire che si portino in vista di un grande e sconosciuto continente e che credano di avere invece scoperto le Indie. Le Indie di W. F. Otto sono i mondi del *mito*; il continente sconosciuto che si profila all'orizzonte è la *verità*, intesa come dimensione più originaria del carattere filosofico, logico e scientifico che la verità ha assunto nel pensiero occidentale. Otto crede che la verità, così intesa, sia appunto il «mito genuino», presente in tutti i popoli più antichi, che contiene nella propria unità più profonda tutti i miti particolari e che è presente anche in noi, sebbene «inconscio», «come se non fosse affatto».

Anche Otto rileva che - come mostrano la lingua e lo spirito dei Greci, cogliendo l'essenza autentica del mito - *mýthos*, inizialmente, non significa "favola", "invenzione arbitraria", "leggenda inverosimile", "racconto fantastico", bensì "parola vera", "notizia vera di ciò che è reale" ed è realmente accaduto, tanto più vero quanto più sta all'origine dei tempi, e dunque è eterno, sacro, divino. Anche il termine greco *logós* significa "parola", ma per Otto il *logós* indica ogni forma di ragionamento, di calcolo, di controllo logico-filosofico-scientifico-tecnologico.

«Ma ogni ragionamento, che può essere esatto e inesatto, presuppone un'intuizione di fondo, un'esperienza di fondo, una concezione di fondo», «un'autorivelazione dell'essere nel senso degno e antico che non distingue tra parola ed essere.» Il *logós* presuppone cioè il *mýthos*, che ne è il fondamento. Il rapporto che Otto istituisce tra *mýthos* e *logós* è analogo a quello che per Heidegger sussiste tra "essere" e "ente" - e anche Heidegger intravede nel più antico pensiero dei Greci una dimensione più originaria di quella scientifico-metafisica.

Ma Otto (a differenza di Heidegger) pensa che questa più originaria dimensione del *mýthos* sia l'autorivelarsi del divino. Canto, danza, parola, rito, immagine, poesia, "musica" (nel significato ampio che questo termine possiede nell'antica lingua greca, che finisce col coincidere con lo "spirito") non sono tentativi umani di mettersi in rapporto col divino e di esprimerne il senso: sono, essi stessi, azioni e gesti divini. Con essi il Dio rivela e mostra se stesso, in una luce dove l'uomo è unito al divino e non si sente autonomo, separato da esso, "libero".

L'uomo delle filosofie dell'esistenza, invece («l'uomo della preoccupazione, dell'angoscia e della decisione» - ed è visibile il riferimento di Otto a Jaspers e Heidegger), non è l'uomo autentico e originario, ma quello «che si è allontanato dalla verità» del *mýthos* e del Dio, e che ritenendosi autonomo e libero «è diventato problematico perfino a se stesso». L'uomo del mito ha invece un'«espressione beata», perché, come

dice Pindaro, richiamato da Schelling, «Dio è il grande beato»: nell'uomo beato del mito c'è la beatitudine di Dio, «al di sopra delle miserie e dei dolori» semplicemente umani. La "musica" dell'uomo è il canto di Dio. Non è un fatto estrinseco, per Otto, che gli antichi poeti greci invocchino il vero cantore, il Dio, nella forma delle Muse che, dice Pindaro nell'Inno a Zeus, «celebrano con parole e musiche divine le grandi opere e l'ordinamento intero di Zeus».

Che il *mýthos* sia inteso dai Greci come Otto sostiene è fuori discussione. Ma leggendo queste pagine si ha l'impressione che egli confonda ciò che i Greci sono riusciti a pensare del *mýthos* con ciò che il *mýthos* è in verità. Che alla radice del *logós* vi sia una verità più originaria, è un grande pensiero che non va perduto. È il continente nascosto di cui parlavo qui sopra. Ma poi Otto crede che la verità originaria consista proprio nel contenuto del *mýthos* - al centro del quale starebbe, per lui, la morte di Dio, che ha reso possibile la fertilità e la vita. E così il *mýthos* diventa le Indie che egli crede di aver scoperto seguendo le tracce dei Greci.

In uno dei suoi celebri sermoni, Maestro Eckhart voleva spiegare il detto evangelico «Beati sono i poveri nello spirito, loro è il regno dei cieli». E aveva incominciato dicendo ai suoi uditori che per poter comprendere la sua spiegazione essi sarebbero dovuti diventare appunto poveri nel senso evangelico (*Sermoni tedeschi*, Adelphi, 1985).

Povero nello spirito è colui che «niente vuole, niente sa, niente ha». Chi niente vuole non è colui che *vuol* compiere la volontà di Dio: costui vuole infatti ancora qualcosa, vuol soddisfare la volontà di Dio e dunque non è un povero vero. Per esserlo, deve vuotarsi di tutto ciò che egli è come volontà creata, deve restare il puro silenzio e il quieto abisso che egli è stato, che ora è e che sarà in eterno; deve liberarsi anche di Dio, dice il frate domenicano Meister Eckhart. «Preghiamo Dio di diventare liberi da Dio.»

«Non cercare niente con le tue opere - dice un altro sermone - e non mirare a nulla, né nel tempo né nell'eternità, né ricompensa né beatitudine, né questo né quello, giacché tali opere sono davvero tutte morte. Sì, lo dico, anche se tu prendi Dio come fine, tutte le opere che puoi compiere per questo sono morte.»

Il regno dei cieli è di chi è povero nello spirito. E costui non solo non vuol niente, ma nemmeno sa niente. Non deve nemmeno sapere che Dio vive in lui, perché quando l'uomo era nella causa prima di se stesso ed era la causa prima di se stesso il suo sapere non aveva come oggetto Dio, ma era la stessa eterna essenza di Dio, cioè la beatitudine che precede la coscienza e l'amore.

Ma povero di spirito è soprattutto colui che niente ha. Non deve nemmeno essere un "luogo" per l'operare divino. La vera povertà è il «puro

subir-Dio»: puro, perché non può esserci nemmeno qualcosa che, mantenendo la propria differenza da Dio, subisca Dio. Quando ci si spoglia di tutto e tutto si abbandona e da tutto ci si distacca - *Gelassenheit*, "distacco", "abbandono" è appunto il concetto centrale (poi ereditato da Heidegger) di questo grande contemporaneo di Dante -, allora il puro subir-Dio è il mio restare non solo la «causa originaria di me stesso e di tutte le cose», ma la stessa causa originaria di Dio: «se io non fossi, nemmeno Dio sarebbe: io sono causa originaria dell'esser Dio da parte di Dio». Infatti, Dio è Dio rispetto alla creatura, non rispetto a se stesso. Ma se la creatura si spoglia di tutto ciò che le appartiene come creatura, e nella povertà dello spirito attinge l'abisso che sta al fondo della sua anima e da cui sgorgano le creature e, insieme ad esse, Dio che ne è la fonte, allora l'io può dire di essere l'abisso, il "regno dei cieli", la stessa causa originaria di Dio. Lasciandomi andare nell'abisso, «io sono quello che ero, e non aumento né diminuisco, perché là sono come causa prima immobile che muove tutte le cose», «l'amor che move il sole e l'altre stelle».

«So che senza di me, Dio non può un istante vivere: / Se io divento nulla, deve di necessità morire»; «Eternità son io stesso, quando abbandono il tempo / E me in Dio e Dio in me raccolgo»; «Ma c'è, tra tempo e eternità, diversità?»; «Sei tu a fare il tempo! Son i sensi le sfere dell'orologio: / Arresta il bilanciere, e il tempo non c'è più». Parla così *Il pellegrino cherubico* di Angelus Silesius (trad. it. Edizioni Paoline, 1990). Uno dei testi più alti della poesia religiosa di tutti i tempi. Pubblicato a Vienna nel 1657, sarà ammirato da F. Schlegel, Schopenhauer, Hegel, H. Hesse, C. G. Jung, M. Heidegger, J. Lacan.

Uno dei testi più alti, anche, della spiritualità *cattolica*. I versi che abbiamo ascoltato, e tantissimi altri che si potrebbero aggiungere, sono infatti circondati da barriere di protezione. Non si tratta semplicemente della conversione di Silesius dalla fede luterana a quella cattolica. Anche i luterani hanno bisogno di esser protetti da quelle barriere. Silesius dice infatti che quando si abbandona il tempo, prodotto dall'uomo, l'"io" è la stessa eternità di Dio, e l'eternità di Dio è l'eternità stessa dell'"io". «Tanto l'eternità è a noi connaturale e propria / Che, lo vogliamo o no, dobbiamo esser eterni.»

A volersi difendere da queste affermazioni è innanzitutto Silesius. La tradizione cristiana gli offre in abbondanza quanto è richiesto per dare ai suoi versi un significato conciliabile con l'ortodossia cattolica. (È anche opportuno che egli si difenda così. Quell'affermazione, infatti, dell'eternità dell'io - che poi è anche affermazione dell'eternità del mondo dell'io e quindi di tutto -, come semplice affermazione, aspirazione e vagheggiamento, sia pure cantata nello splendore della poesia, è soltanto un sogno, da cui è conveniente difendersi.)

Al centro della tradizione metafisico-teologica sta il principio che tutte le cose preesistono in Dio, e *in questo senso* sono eterne. Meister Eckhart,

da cui Silesius proviene, diceva: «Secondo il mio modo increato», cioè in quanto preesisto in Dio, «io esisto eternamente. Quello che invece sono secondo il mio essere creato, morirà e sarà annientato». E Silesius avverte che i suoi versi non intendono dire che «l'anima umana debba o possa perdere la propria natura creata e, col trasformarsi in Dio, diventare Dio». Tutto a posto, dunque? Quei versi sono solo audacie poetiche? Non direi.

Riprendendo Taulero (il mistico alle cui spalle si trova, daccapo, Eckhart), Silesius aggiunge, nella sua Premessa, che se «per natura» l'uomo non è e non può essere Dio, tuttavia Dio agisce, «per grazia», in modo che l'uomo sia Dio, assolutamente identico all'eternità di Dio e quindi onnisciente: «Quando l'uomo è arrivato a tale completa uguaglianza con Dio, da essere con Dio un solo spirito e Uno con lui... Dio gli manifesta tutta la sua gloria e ricchezza e non ha nulla in tutta la sua casa, ovvero in se stesso, che tenga a lui nascosto».

Secondo la tradizione tomistica, alla quale anche Eckhart e Taulero si rifanno, la "grazia" è la libera volontà di Dio, mentre la "natura" è l'ordinamento della realtà, quale può essere colto dalla ragione umana - la «ragione naturale, a cui tutti sono costretti a dare il proprio assenso», come dice Tommaso. Ma per Tommaso è fuori discussione che la grazia «non sopprime» la natura, ma la «perfeziona». Taulero e Silesius vanno invece per un'altra strada: sostengono che se l'uomo, per natura, non può essere Dio, la grazia di Dio rende invece l'uomo identico a Dio, e quindi onnipotente e onnisciente. In questo modo, la grazia *sopprime* la natura; la volontà di Dio riesce a fare quello che per la ragione naturale è impossibile che sia fatto, riesce a realizzare l'impossibile, l'assurdo, l'impensabile.

Ma anche prescindendo da questo rapporto col pensiero di Tommaso d'Aquino, resta il fatto che Silesius, sulla scia di Taulero, ritiene che la volontà divina possa rendere assolutamente identico a Dio l'uomo che ha «abbandonato il tempo». L'eternità dell'uomo è prodotta dalla volontà suprema. Lo penserà anche Nietzsche - naturalmente qualificando in modo diverso il soggetto della volontà suprema, che per lui non è Dio ma il Superuomo.

Per la gnosi, invece, il "risveglio", l'abbandono del tempo, si produce quando l'uomo si avvede di essere identico a Dio "per natura". (Si veda in proposito Giovanni Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, 1990.) Il gesuita Jean-Pierre de Caussade, invece, ne *L'abbandono alla provvidenza divina*, Adelphi, 1990, è in sintonia con Silesius: quando Dio vive nell'anima, l'uomo, «come uomo è annientato, e come Dio è pieno di gloria».

Ai grandi temi della gnosi riportano anche le pagine dell'intervista di Bill Moyers a Joseph Campbell (*Il potere del mito*, Testi e documenti della Fenice, 1990). Campbell parla, sulla base della «profonda esperienza dell'eternità», del modo in cui si deve pensare che «io sono Dio» (p. 251). «Il tempo esplode: l'eternità non è qualcosa senza fine. La puoi avere qui,

ora, nell'esperienza delle tue relazioni terrestri.» Ma poi anche Campbell, come Silesius, mette le sue barriere protettive e chiama in aiuto Goethe e la «tensione verso il divino attraverso il divenire e il cambiamento». Cioè mette acqua nel vino, o meglio, in ciò che ha l'apparenza del vino e che quindi merita di essere annacquato.

I simboli e i riti religiosi esprimono qualcosa di più profondo ed essenziale delle dottrine e dei dogmi con cui le chiese e le sinagoghe intendono "spiegarli"? In pagine belle e discutibili, pubblicate nel 1972, Joseph Campbell risponde affermativamente (trad. it. *Tra Oriente e Occidente*, Red edizioni). Per lui «il valore di un rito efficace è quello di lasciare ognuno coi suoi pensieri, che il dogma e le definizioni possono solo confondere». Sono le immagini del crocifisso, l'odore dell'incenso, i paramenti, i canti ad aver «valore» e «presa su di noi». Portano verso una dimensione profonda dove si dissolvono le contrapposizioni dottrinali e si fa innanzi l'atteggiamento originario dell'uomo, ossia il «dolore gioioso», la «gioia dolorosa» che è data dalla percezione dell'individuo di essere destinato alla morte, e insieme dalla sua volontà e convinzione di essere unito alla «vita che trascende la morte».

Tra il racconto biblico del peccato originale, ad esempio, e l'insegnamento buddista c'è un abisso. Il primo parla di una disobbedienza dell'uomo e della punizione impartita da un Dio lontano da cui poi proverrà la salvezza. Per il buddismo, invece, come per l'intera religiosità dell'Oriente, Dio non è *altro* dall'uomo ed è l'uomo a salvare se stesso, scoprendo che il proprio "Sé" più profondo è lo stesso Principio di tutte le cose. Il sacrificio della croce è un'espiazione; quello con cui Budda rinuncia alla vita del mondo è un'illuminazione.

Ciò nonostante, Campbell sostiene che «le immagini simboliche delle due tradizioni sono formalmente equivalenti» e rinviano a un mondo di immagini molto più antico, presente nei testi cuneiformi delle prime fasi della civiltà sumerica, dove compare, come nella tradizione ebraica e buddista, il simbolismo del serpente, dell'albero, del giardino di delizie e di immortalità. Nella città santa di Nara, in Giappone, il tempio che rinchiude una grande statua di Budda dall'atteggiamento benevolo ha un portale custodito da due gigantesche figure di guerrieri con le spade sguainate come gli angeli che dopo il peccato di Adamo Dio pone a guardia dell'albero dell'immortalità, perché Adamo non abbia a mangiare anche di esso. Uno dei due guerrieri ha la bocca aperta, l'altro chiusa: simbolizzano, per Campbell, il modo in cui l'uomo solitamente considera il mondo, cioè come luogo in cui le cose nascono e muoiono, sono buone e cattive, desiderabili e temibili. Il mondo come regno delle opposizioni.

Ma per Campbell il mondo così sperimentato è appunto la dimensione che il Dio biblico proibisce ad Adamo quando gli ordina di non mangiare i frutti dell'albero del bene e del male (ossia degli opposti per eccellenza).

Mangiandoli, infatti, Adamo ed Eva si accorgono di essere l'uno diverso dall'altro e, entrambi, da Dio. Cacciandoli e affidandoli alla nascita e alla morte, al desiderio e alla paura, Dio non è dunque un giustiziere che agisce dall'esterno, ma non fa altro che riconoscere e sancire il loro modo di sperimentare la realtà. Il Dio biblico assume cioè la forma della Legge impersonale che nel buddismo impone il dolore a chi si lascia attrarre dalle opposizioni apparenti della realtà. E Cristo che si sacrifica e riapre le porte del paradiso non ha Dio fuori di sé, ma come Budda lo ha in se stesso ed è dunque da se stesso, non da una lontana divinità, che egli ottiene la salvezza.

Eppure, anche ammettendo che questa lettura di Campbell del simbolismo biblico e buddista sia corretta, essa è, appunto, una lettura, cioè una *interpretazione* dei simboli, che si allontana, sì, dal modo in cui soprattutto la tradizione ebraico-cristiana interpreta i propri simboli, ma che è pur sempre una elaborazione dottrinale e concettuale: dove è andato già perduto quello che dovrebbe essere l'incanto, l'ambiguità e la potenza evocatrice del simbolo. Dicendo, infatti, con Campbell, che la condizione insuperabile dell'uomo è la «gioia dolorosa» ci si pone al di fuori del simbolo, lo si traduce e lo si definisce; ci si muove in una filosofia che tradisce la propria vicinanza al pensiero di Nietzsche, «al di là del bene e del male». La «gioia dolorosa» e la «vita che trascende la morte» sono cioè il divenire del mondo, visto con gli occhi dell'Occidente. Al di là delle dottrine e dei dogmi, delle chiese e delle sinagoghe, si manifesta la Dottrina e il Dogma fondamentale dell'Occidente, la Chiesa di tutte le chiese, la Sinagoga di tutte le sinagoghe; la Dottrina con cui viene interpretato anche tutto ciò che, nelle civiltà dell'Oriente, precede (peraltro incamminandovisi) la fede greca nel divenire, e che in questo modo viene ricondotto all'interno di essa.

Quando si dice che il marxismo è una forma secolare del pensiero apocalittico giudaico-cristiano, si intende spesso avanzare una critica o una riserva, o smascherare ciò che il marxismo non vorrebbe mai essere. Il marxista Ernst Bloch vede, invece, nella profonda solidarietà tra marxismo, giudaismo e cristianesimo - ai quali egli aggiunge alcuni grandi eventi culturali come la musica europea e la filosofia classica tedesca - non solo qualcosa di positivo, ma la stessa manifestazione del significato ultimo dell'esistenza. L'odierna e più o meno timida convergenza tra le sinistre e il cattolicesimo può rendere di nuovo attuale il pensiero di Bloch, ebreo, esule in America durante il nazismo, sostenitore di Stalin e di Lenin e della Repubblica Democratica Tedesca, dove vive e insegna dopo la guerra, ma che poi abbandona in seguito alla costruzione del muro di Berlino.

Ma quello di Bloch è un giudaismo e un cristianesimo ateo. Sin dal suo primo libro, *Spirito dell'utopia* (1923, trad. it. La Nuova Italia, 1992), «l'unico ed autentico peccato originale» consiste nel «non-voler-essere

come Dio». Si rovesciano le parti. Il vecchio Dio biblico, creatore del mondo è Satana, il vero peccatore, «l'unico essere davvero caduto», il «Nemico», «il ristagno» delle cose e dell'esistenza. Lucifero - il «Ribelle», il «Rivoltoso» - è invece l'anticipatore di Cristo: non è contaminato dal peccato, proprio perché vuole essere come Dio; e vuole essere Dio, perché sa che il Dio che esiste è quello falso e peccatore, mentre il vero Dio ancora non esiste e il compito essenziale e inderogabile dell'uomo, l'unico vero comandamento, è di farlo esistere. Lucifero, il serpente, Adamo che mangia il frutto proibito, Cristo hanno la stessa anima, esprimono tutti lo stesso «postulato supremo del voler-creare, del voler-sapere e del voler-essere». Il postulato in cui consiste l'essenza dell'uomo.

Questo discorso, che esprime la volontà di costruire Dio (Fichte diceva appunto che l'Io *non* è Dio, ma *deve essere* Dio), è anche una forma di gnosticismo. L'uomo è essenzialmente "anima" che si trova in un mondo estraneo prodotto dal "demiurgo", cioè dal Dio malvagio, il muro di pietra che vuole irrigidire la storia, fermare e imbrigliare il divenire in un mondo cristallizzato. E l'uomo deve vincere il mondo.

Tuttavia si deve osservare che se questa vittoria fosse garantita, la storia e il divenire rimarrebbero daccapo irretiti in una legge immutabile e sarebbero daccapo il «ristagno» e il muro di pietra in cui domina il Dio-Satana a cui l'uomo deve opporsi. Bloch rimarrebbe cioè all'interno del «pio panlogismo» che egli vuole invece combattere. Ma se l'esito della guerra dell'anima contro il mondo rimane indeciso, il Dio malvagio può vincere, e poiché chi vince diventa il giudice del vinto, Satana, una volta vittorioso, potrebbe scrivere libri capaci di mostrare che «lo spirito dell'utopia» è appunto soltanto un'utopia.

Ambiguo, anche il modo in cui Bloch afferma l'indistruttibilità dell'anima e difende la dottrina della metempsicosi. *Nell'Iperione*, Hölderlin dice: «Sai tu perché non ho mai temuto in alcun modo la morte? In me sento una vita che nessun Dio ha creato e nessun mortale generato». Bloch approva queste parole, perché, per lui, che la morte sia annientamento dell'anima «è una pura ipotesi di lavoro della psicologia fisiologica, infirmata già dal tempo di Bergson anche sul piano delle singole scienze». Sull'ai di là, afferma, non sappiamo nulla e quindi credere nella sua esistenza è lecito tanto quanto non crederci. È possibile che l'anima sia indistruttibile e eterna.

Ma in questo modo si afferma, daccapo, la possibilità che nella storia e nel divenire ci sia qualcosa di eterno e dunque (secondo lo stesso Bloch) di ristagnante e peccaminoso. È vero: per la tradizione metafisica l'esistenza dell'eterno, al di sopra del divenire, è una verità necessaria; per Bloch è invece una possibilità che la conoscenza umana non può confermare. Ma questo vuol dire che Bloch, nonostante le sue intenzioni, finisce col non escludere che l'esistenza abbia i caratteri che la tradizione metafisica le assegna. In quanto eterno e librantesi al di sopra del divenire, l'uomo non

differisce dal vecchio Dio, il cui peccato consiste appunto nell'imprigionare la storia, facendo valere su di essa la propria eternità.

Bloch parla dell'eternità e della metempsicosi come se fossero verità possibili: dovrebbe invece parlarne, per essere coerente, come di *scopi* che l'uomo si propone di creare, ma la cui reale creazione non può essere garantita, come non può esserlo la vittoria dell'uomo sul mondo. Bloch si lascia tentare dal «Nemico», e gli cede.

XX L'INCARNAZIONE DEL VERBO

Il capitolo 39 del libro IV della *Summa contra gentiles* di Tommaso d'Aquino è intitolato: *Che cosa pensa la fede cattolica dell'Incarnazione di Cristo (Quid catholica fides sentiat de Incarnatione Christi)*. Sta al centro dei capitoli 27-56, che Tommaso dedica a questo tema *fondamentale* del cristianesimo «giacché la religione cristiana si fonda sulla fede nell'Incarnazione»: *cum... Christiana religio in fide Incarnationis fundetur, op. cit., cap. 24*). Eccone il testo, che sta dunque esso stesso al fondamento dell'intera dottrina cattolica e dell'insegnamento ufficiale della Chiesa:

«In base alle cose dette sopra è dunque manifesto che, secondo la tradizione della fede cattolica, bisogna dire che in Cristo vi è sia la perfetta natura divina, sia la perfetta natura umana, costituita cioè dall'anima razionale e dalla carne umana; e che queste due nature sono unite in Cristo non per il loro semplice esser dentro di lui, e nemmeno in modo accidentale, come l'uomo è unito al suo vestito, e nemmeno per sola abitudine e proprietà personale, ma secondo un'unica ipostasi o un unico sostrato [*suppositum*]. Solo in questo modo può essere infatti salvato tutto ciò che nelle Scritture viene riferito a proposito dell'Incarnazione. Infatti, poiché la Sacra Scrittura attribuisce indistintamente a quell'uomo le proprietà di Dio e a Dio le proprietà di quell'uomo, come appare evidente da quanto prima si è detto, è necessario che ciò di cui le une e le altre sono affermate sia qualcosa di unico e di identico.

«Ma poiché gli opposti non possono essere affermati con verità dello stesso e secondo lo stesso riferimento; e poiché le proprietà divine e umane che vengono dette di Cristo stanno tra di loro in opposizione, come *che ha patito* e *che non può patire, morto e immortale*, e tutte le altre proprietà di questo genere; è necessario che le proprietà divine siano affermate di Cristo secondo un riferimento e le proprietà umane secondo un altro riferimento. Così, pertanto, quanto a ciò *di cui* le une e le altre sono affermate, non si deve fare alcuna distinzione, ma ci si imbatte in un'unità. Quanto invece al riferimento secondo *il quale* esse sono affermate, la distinzione deve essere fatta. Le proprietà naturali sono affermate di ciascuna cosa secondo la sua natura: come di questa pietra si afferma che è portata verso il basso secondo la natura della gravità. Dunque, poiché ciò secondo cui le proprietà divine sono affermate di Cristo è altro da ciò secondo cui sono affermate le umane, è necessario dire che in Cristo vi sono due nature non confuse e non mescolate. Ma ciò, di cui sono affermate le proprietà naturali secondo la natura che gli è propria e che appartiene al genere della sostanza, è l'ipostasi e il sostrato di tale natura. Quindi, poiché ciò di cui sono affermate le proprietà umane e divine che

vengono riferite a Cristo è non distinto e unico [una sola cosa], è necessario dire che Cristo è un'unica ipostasi e un unico sostrato della natura umana e della natura divina. Così, infatti, in modo vero e proprio di quell'uomo saranno affermate le proprietà divine: per il fatto che quell'uomo assume un sostrato che è sostrato non solo della natura umana, ma anche di quella divina; e viceversa del Verbo di Dio sono affermate proprietà umane in quanto tale sostrato è sostrato anche della natura umana.

«Da ciò appare anche chiaro che, sebbene il Figlio si sia incarnato, non è tuttavia necessario che il Padre e lo Spirito Santo si siano incarnati, perché l'incarnazione non è avvenuta secondo un'unione nella natura, nella quale [natura] le tre Persone divine sono identiche, ma è avvenuta secondo l'ipostasi e il sostrato, in quanto le tre Persone sono distinte. E così, come nella Trinità vi sono più persone sussistenti in un'unica natura, così, nel mistero dell'Incarnazione vi è un'unica persona sussistente in più nature»³.

Al centro di questo testo centrale compare nel modo più esplicito e potente la coscienza filosofica, che si esprime nel principio dell'«impossibilità che gli opposti siano affermati con verità dello stesso e secondo lo stesso riferimento»: *opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt*. Lo «stesso» di cui qui si tratta è Cristo.

Ma, di Cristo, le Scritture affermano che, come uomo, ha proprietà umane (*humana*) - ad esempio ha patito (*passum*) ed è morto (*mortuum*) - e, insieme, affermano che, come Dio, non può patire (*impassibile*) e non può morire (*immortale*). Ora, le proprietà umane attribuite a Cristo sono appunto degli opposti rispetto alle proprietà divine a lui attribuite: «ma [autem] le proprietà divine e umane che vengono dette di Cristo stanno tra di loro in opposizione», cioè sono degli opposti (*divina autem et humana quae de Christo dicuntur, oppositionem habent*). «Autem»: questa avversativa esprime il *problema* filosofico che si presenta a chi afferma che in Cristo è presente sia la «perfetta natura umana» sia la «perfetta natura divina»: «gli opposti non possono essere affermati con verità dello stesso e secondo lo stesso rispetto o riferimento [*de eodem secundum idem*]; ma (*autem*) le proprietà umane e le proprietà divine che si affermano (si predicano) di Cristo sono degli opposti. Il mistero dell'Incarnazione è forse un assurdo?

Questa domanda è chiaramente presente nel testo di Tommaso. Il capitolo 39 del libro IV ha appunto il compito, non delegato ad altri luoghi del testo, di rispondere negativamente a questa domanda. Si fa carico, esso, di questa risposta negativa. È esso a mostrare i motivi per i quali la risposta deve essere negativa.

Giacché se il "mistero" dell'Incarnazione è tale, per il cristianesimo, perché non è un contenuto che possa essere raggiunto dalla "ragione naturale", d'altra parte, proprio per questo, il mistero è tale perché non si

presenta immediatamente, alla "ragione naturale", come un assurdo; e un assurdo sarebbe se, quella dell'Incarnazione, fosse un'affermazione in cui gli opposti sono affermati «dello stesso e secondo lo stesso riferimento» *de eodem secundum idem*. Secondo l'insegnamento aristotelico, affermare gli opposti *de eodem secundum idem* è appunto l'essenza stessa dell'assurdo.

Ad esempio è assurdo che una casa (la stessa casa) sia grande e insieme piccola (il suo essere grande e il suo essere piccola sono appunto gli opposti) *rispetto o relativamente allo stesso termine*, per esempio rispetto a un certo albero, considerato a un certo punto della sua crescita.

Il *principium firmissimum* (*bebaiotaté arché*) dell'*epistème*, il principio "fermissimo", incrollabile di tutto il sapere vero (ossia di ciò che, appunto, *l'epistème* intende essere) - verrà chiamato "principio di non contraddizione" - è infatti per Aristotele l'esclusione che gli opposti (*tanantía*) convengano «allo stesso secondo lo stesso rispetto» (*tôi autôi kai katà tò autó, Metaph., 1005 b*). E cioè l'essenza dell'assurdo è la negazione del *principium firmissimum dell'epistème* e della "ragione naturale".

Il capitolo 39 del libro IV della *Summa contra gentiles* tenta appunto di mostrare che il concetto di Incarnazione del Verbo di Dio è immediatamente assurdo (contraddittorio) per la "ragione naturale".

Ed è un tentativo che si rivela fallito dallo stesso punto di vista della logica operante in questo testo. Alla forza con cui, in questo testo, la coscienza filosofica mette in luce il problema, non fa riscontro una soluzione altrettanto potente. Sviluppiamo brevemente questa tesi.

Che allo stesso *convengano* gli opposti è un'affermazione che *ha verità (vere)*, solo se gli opposti *non* sono predicati secondo lo stesso rispetto (*secundum idem, katà tò auto*), Ad esempio, della stessa casa (*de eodem*) si può dire *con verità* che è insieme grande e piccola (l'essere grande e l'esser piccola sono gli opposti), intendendo che è grande *rispetto al letto* e piccola *rispetto al monte*. Ossia *non* è contraddittorio predicare (affermare) gli opposti *dello stesso (de eodem)*, quando non sono predicati secondo lo stesso rispetto (*secundum idem*).

Tommaso tenta di seguire appunto questa strada: *necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo*: «è necessario che le proprietà divine siano affermate di Cristo secondo un riferimento e le proprietà umane secondo un altro riferimento». La "distinzione" (*aliud et aliud*) non è *ciò di cui (id de quo)* si predicano gli opposti, che anzi costituisce e deve costituire una "unità", ma riguarda *ciò secondo cui (id secundum quod)* essi sono predicati: «quanto a *ciò di cui* le une e le altre [le proprietà divine e quelle umane] sono affermate, non si deve fare alcuna distinzione, ma ci si imbatte in un'unità. Quanto invece al riferimento secondo il quale esse sono affermate, la distinzione deve essere fatta» (*Quantum ad id de quo utraque [divina et humana] praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas. Quantum autem ad id secundum quod praedicantur, distinctio est facienda*).

Ebbene, stabilito che la "distinzione" che toglie la contraddizione riguarda non *l'id de quo*, ma *l'id secundum quod* - ossia non ciò di cui gli opposti si affermano e che è una unità (ad esempio la casa), ma il *riferimento*, il rispetto (ad esempio il riferimento al letto e il riferimento al monte, da parte della casa - dove il riferimento al letto, per cui si dice che la casa è grande, è qualcosa di *distinto* dal riferimento al monte, per cui si dice che la casa è piccola) -, il testo aggiunge che «le proprietà», che sono predicati «di una qualsiasi cosa» (*de unoquoque*) sono predicate «secondo la sua natura», cioè relativamente alla sua "natura" (*Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum eius naturam*). Le proprietà, si intende, che riguardano la "natura" della cosa - e che appunto per questo son dette "naturali" (dove l'aggettivo *naturales*, premesso a *proprietates*, è cioè in qualche modo, ma legittimamente, prolettico rispetto alla tesi che le proprietà di qualcosa sono predicate «secondo la natura della cosa»). Ad esempio, la proprietà dell'«esser portati verso il basso» è predicata di questa pietra «secondo la natura della gravità» (*sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis*) - la gravità essendo appunto intesa, qui, come la "natura", l'essenza di cui questa pietra è un'individuazione.

Anche in questo testo, infatti, "natura" è sinonimo di "essenza". Nel capitolo 35 del libro IV si dice infatti che il termine "natura" (*nomen naturae*) è un traslato (*translatum est*) che è giunto a significare «l'essenza di una qualsiasi cosa realmente esistente» (*extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis* - dove il termine "natura" che compare nell'espressione «in natura» non va evidentemente confuso con la "natura" in quanto essenza, che indica invece l'esistenza reale). La "natura" è l'essenza che è significata dalla definizione, come dice Aristotele nel libro II della *Fisica*, 193 a. E in questo senso del termine "natura" - si dice nel capitolo 35 del libro IV - si deve affermare che in Cristo è presente la natura umana e la natura divina: «E in questo senso ci si sta qui interessando della natura: in questo senso, infatti, diciamo che in Cristo vi è la natura umana e divina» (*Et hoc modo* [cioè nel senso secondo il quale la "natura" di qualcosa è «l'essenza che è significata dalla definizione», *essentia quam significat definitio*] *hic de natura est quaestio: sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam*).

Il testo del capitolo 39 dice dunque: le proprietà opposte sono predicate di Cristo, nel senso che la «distinzione» che toglie la contraddizione riguarda *l'id secundum quod* e non *l'id de quo*, e quindi «è necessario che ciò secondo cui le proprietà umane sono predicate di Cristo siano altro [*aliud*] da ciò secondo cui sono predicate le proprietà divine» (*necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo*); ma le proprietà sono predicate di qualcosa «secondo la sua natura», cioè secondo la sua essenza (come l'esser portata verso il basso è predicato della pietra secondo la natura della gravità); e dunque è necessario affermare (in base alla premessa scritturale che predica di Cristo proprietà opposte) che in

Cristo vi sono «due nature che non si confondono e non si mescolano», la natura umana e la natura divina: «Dunque, poiché ciò secondo cui le proprietà divine sono affermate di Cristo è altro da ciò secondo cui sono affermate le umane, è necessario dire che in Cristo vi sono due nature non confuse e non mescolate» (*Cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas*).

Ma poiché ciò di cui si predicano le proprietà (naturali) secondo la natura che gli è propria (e che, in quanto essenza, è, aristotelicamente, «sostanza seconda», ossia «appartiene al genere della sostanza») è il sostrato (*suppositum*) e l'ipostasi di tale natura (*Id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae*); e poiché Cristo, ossia ciò di cui si predicano le proprietà umane e divine, è uno e senza «distinzione» (*Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum*), ne viene che è «necessario» affermare che Cristo è un'unica ipostasi, cioè un unico sostrato della natura umana e di quella divina (*necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae*).

La doppia natura di Cristo è cioè la condizione necessariamente richiesta affinché la predicazione delle proprietà umane e divine di Cristo non sia un affermare gli opposti, contraddittoriamente, della stessa cosa (*de eodem*) e sotto lo stesso rispetto (*sub eodem*). (*Hypostasis, suppositum, individua substantia* - cioè sostanza non divisa, non distinta - sono lo stesso; e, seguendo Boezio, Tommaso rileva che la *persona* è appunto l'ipostasi della natura razionale, *op. cit.*, cap. 38 del libro IV; sì che l'Incarnazione è il sussistere di una persona in più nature: *in mysterio Incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis, op. cit.*, 39.)

Secondo Tommaso, ponendo che Cristo è l'ipostasi unica della natura divina ed umana, si possono pertanto, di quell'uomo che è Cristo, predicare senza contraddizione, ma «in modo vero e proprio», le proprietà divine: appunto perché quell'uomo è il *suppositum* non solo della natura umana, ma anche di quella divina - «Così, infatti, in modo vero e proprio di quell'uomo [cioè di Cristo] saranno affermate le proprietà divine: per il fatto che quell'uomo assume un sostrato che è sostrato non solo della natura umana, ma anche di quella divina» (*Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae*) -, ossia è il *suppositum* dei diversi (*aliud et aliud*) secondo cui sono predicati gli opposti.

E, viceversa, del «Verbo di Dio» si possono e si devono predicare le proprietà umane, in quanto quell'uomo che è Cristo è il *suppositum* non solo della natura divina, ma anche di quella umana - «e viceversa del Verbo di Dio sono affermate proprietà umane in quanto tale sostrato è sostrato anche della natura umana»: *et e converso de Verbo Dei praedicantur*

humana in quantum est suppositum humanae naturae (dove il soggetto dell'«est» è *homo ille* = *Christus* = *suppositum unum* = *hypostasis una*; e dove l'espressione «*suppositum humanae naturae*» è una brachilogia che sta per *suppositum non solum divinae naturae sed humanae*».

E sarebbe così tolta la contraddizione per la quale della stessa cosa sono affermate, secondo lo stesso rispetto o riferimento, proprietà opposte: sarebbe tolta perché, dell'unico sostrato o ipostasi, che è Cristo, le cose divine sono affermate rispetto o in riferimento alla natura divina di Cristo, e le cose umane sono affermate secondo un altro rispetto, e cioè relativamente alla natura umana di Cristo.

Eppure in questo grande testo il concetto di Incarnazione *non riesce* a liberarsi dall'assurdo, l'assurdo in cui gli opposti sono predicati della stessa cosa secondo lo stesso riferimento (*de eodem secundum idem*). Il concetto cattolico di Incarnazione è l'affermazione di questo assurdo. Lo è dal punto di vista stesso della logica adottata da Tommaso. Il rilievo fondamentale da non perdere di vista per l'accertamento di tale assurdo è che per il modo di pensare al quale appartiene la filosofia di Tommaso - certe proprietà, come "mortale", sono predicate *necessariamente* della natura umana, e che certe proprietà, come "immortale", sono predicate *necessariamente* della natura divina: è impossibile una natura umana che non sia mortale (l'esser uomo è cioè, per Tommaso, necessariamente un esser mortale), ed è impossibile una natura divina che non sia immortale (l'esser Dio è cioè, per Tommaso, necessariamente un esser immortale).

Questo significa che nature diverse, secondo cui gli opposti sono predicati di Cristo, sono cioè *esse stes*se degli opposti; ossia i diversi rispetti o riferimenti - cioè le due diverse nature, *l'aliud et aliud* secondo cui vengono predicati *de eodem* gli opposti (proprietà umane e divine) - sono essi stessi degli opposti e quindi non riescono a costituirsi come i rispettivi *diversi* secondo cui vengono predicati dello stesso gli opposti.

L'esser uomo e l'esser Dio costituiscono cioè essi stessi un'opposizione; sì che è contraddittorio dire dello stesso che è uomo e Dio. È immediatamente contraddittorio per la "ragione naturale". Non è un "mistero": è un assurdo. Non c'è bisogno di uscire dalla logica di Tommaso per vederlo. Esser uomo e esser Dio sono determinazioni opposte perché contengono essenzialmente determinazioni opposte.

Si può ritenere che per Aristotele la "natura" (essenza), in quanto appartenente al genere della sostanza (cioè in quanto "sostanza seconda"), non possa avere opposti: *mēthèn eînai ousiái enantíon* (*Metaph.*, 1068 a 11): *substantiae nihil est contrarium*; «nulla è il contrario della sostanza» (gli accidenti hanno contrari - ad esempio il contrario del grande è il piccolo -, ma le sostanze non hanno contrari - ad esempio non c'è nulla che sia il contrario della casa come il piccolo è il contrario del grande). Ma è lo stesso Tommaso a mostrare l'insostenibilità di questo principio: «Ma sembra che l'affermazione: "nulla è il contrario della sostanza" sia falsa»

(*Videtur autem hoc quod dictum est "substantiae nihil est contrarium" falsum esse, In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, 2379).

E se si tien conto dell'implicazione che per Aristotele e Tommaso sussiste tra sostanza, essenza e forma, diviene rilevante l'affermazione di Tommaso (*ibid.*, 2384) che, «in quanto una forma sostanziale implica il concetto di privazione di un'altra forma» (*secundum autem quod una forma habet sibi intellectam privationem alterius formae*), si deve dire che le forme sostanziali sono i «principi delle differenze contrarie» (*diversae formae sunt contrariorum differentiarum principia*); sì che l'esser animale ragionevole e l'esser animale irragionevole (che sono appunto due forme sostanziali) sono i principi dell'opposizione di "razionale" e "irrazionale" (che sono le differenze contrarie): «e in questo modo [ossia in quanto le forme sono principi delle differenze contrarie] si oppongono *animato e inanimato, razionale e irrazionale* e così via» (*et par hunc modum opponuntur animatum et inanimatum, rationale et irrationale et huiusmodi*).

Analogamente, la natura umana e la natura divina sono i principi dell'opposizione di «mortale» e «immortale», «che può patire» e «impassibile». E i "principi" dell'opposizione sono l'opposizione allo stato di principio, allo stato originario. Sì che affermare, dello stesso, che è uomo e Dio (ossia gli conviene la natura umana e la natura divina) significa affermare l'opposizione - la contraddizione - allo stato principale e originario.

Si può osservare inoltre che se il *suppositum*, l'*hypostasis*, l'*individua substantia* di Cristo - *necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum* - è qualcosa di umano, se cioè è *homo ille*, come infatti dice il testo, è allora immediatamente contraddittorio predicare la natura divina di qualcosa di umano - è cioè immediatamente contraddittorio affermare che un certo uomo è Dio; che se invece tale *suppositum* è qualcosa di non umano, allora Cristo non è vero uomo, giacché nessun vero uomo è o ha un *suppositum* non umano - uomo vero non è *un'individua substantia* non umana.

E anche: Cristo non è vero uomo, proprio perché si afferma che è insieme vero uomo e vero Dio - visto che nessun vero uomo è, insieme, vero uomo e vero Dio.

Giovanni Paolo II scrive che Dio, facendosi uomo, «ha accettato liberamente la sofferenza. Avrebbe potuto non farlo» (*Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, 1994, cap. 11). Tale "libertà" non può significare altro che questo: Dio avrebbe mantenuto *tutta* l'infinita perfezione che gli compete, anche se *non* avesse accettato la sofferenza e non si fosse fatto uomo. Incarnandosi, Dio non diventa qualcosa di *più* di ciò che sarebbe se avesse rifiutato la sofferenza. Se, incarnandosi e soffrendo, Dio raggiungesse una perfezione *maggiore* di quella che avrebbe rimanendo nella sua pura felicità senza dolore, il suo farsi uomo e soffrire non sarebbe

"libero", ma necessario, perché sarebbe necessariamente richiesto dalla sua perfezione. Il perfetto non sarebbe potuto rimanere meno perfetto.

Ma subito dopo il pontefice aggiunge: «Se fosse mancata quell'agonia sulla croce, la verità che Dio è Amore sarebbe sospesa nel vuoto», cioè, come tutto ciò che è sospeso nel vuoto, cadrebbe. Tuttavia, se Dio è "Amore" perché muore sulla croce, allora certamente, se non si fosse fatto crocefiggere non sarebbe stato "Amore"; ma non per questo sarebbe stato meno perfetto e meno divino. È vero che il dolore dell'uomo, cioè di un essere che è creato da un Dio non sofferente, sarebbe meno comprensibile; ma è al prezzo di una profonda ambiguità - e, in sostanza, di una irrimediabile contraddizione - che il cristianesimo è riuscito a far sembrare più comprensibile la sofferenza dell'uomo. Se anche Dio soffre ed «è sempre dalla parte dei sofferenti» (*op. cit.*), l'uomo, sapendolo, può forse sopportare meglio il dolore; ma questo può avvenire solo se, da ultimo, la sopportazione cristiana include la convinzione che un Dio Amore è *di più*, è più alto e perfetto, e più divino di un Dio che allontana da sé il calice della sofferenza. Ma, in questo modo, Dio non è più "libero" di *non* patire, perché non è libero di essere meno perfetto e cioè di non essere Dio.

L'ambiguità e la contraddizione della tradizione cristiana - giacché è a tale tradizione che esse competono, e non soltanto a quella pagina di Giovanni Paolo II - consistono nel fatto che, da un lato, l'Amore di Dio è ciò in cui culmina la perfezione e la divinità di Dio; e dall'altro lato, poiché Dio è "libero", se quell'Amore fosse stato assente e fosse mancata l'agonia sulla croce, Dio *non* sarebbe stato meno perfetto e divino.

È l'ambiguità dell'intera tradizione cristiana. Ad esempio, Agostino, nel *De Trinitate* (XIII), scrive, da un lato, che Dio, «se non lo avesse voluto avrebbe potuto non patire» la sofferenza umana (si *noluisse... non pati potuisset*); e dall'altro lato si mostra convinto, a proposito della sofferenza di Dio, che «per risanare la nostra miseria non c'era né ci sarebbe potuto essere un altro modo più conveniente» della morte in croce (*convenientiorem modum alium non fuisse*); giacché è «frutto di maggior potenza vincere anche la morte stessa risorgendo, che evitarla vivendo». Ma se un Dio che evita la morte è meno potente, Dio sarebbe stato meno potente, e dunque meno perfetto e divino, se avesse evitato la morte e non avesse accettato la sofferenza. Quindi è solo a parole che se Dio «non lo avesse voluto avrebbe potuto non patire»: è solo a parole, perché Dio non può voler esser meno potente e cioè meno perfetto e divino; e dunque non è "libero" di non patire e di evitare la morte, ma è necessario che si incarni e le vada incontro e la vinca risorgendo, così come è necessario, per Dio, essere Dio, cioè perfetto.

Tuttavia, nell'intuizione cristiana dell'"Incarnazione del Verbo" trapela qualcosa di essenzialmente più profondo delle forme esteriori, in cui consiste la "storia della salvezza" e che in quell'intuizione attirano su di sé tutta l'attenzione. La filosofia greca ritiene che la "contemplazione" - ossia

la *theoria* in cui l'essere si manifesta sia per essenza distaccata, indifferente, impassibile rispetto al più terrificante, tumultuoso, angosciante, o esaltante e beatifico degli spettacoli. Come tale, il contemplare non è un patire, anche se chi contempla può essere, e per lo più è, uno che patisce. Anche noi siamo abituati a pensare che la *conoscenza* che abbiamo del dolore e della felicità *altrui* ci consente di restarne in qualche modo al di fuori. Ed è certamente così. Solo che noi non restiamo coinvolti nel dolore e nel piacere altrui (o vi restiamo coinvolti solo entro quei limiti oltrepassando i quali diremmo che non si tratta più di un dolore altrui, ma nostro), nella misura in cui restiamo *nell'ignoranza* relativamente a ciò che gli altri provano. In misura maggiore o minore, noi vediamo sempre *dall'esterno* ciò che gli altri provano. Meno restiamo coinvolti dalle loro esperienze, più ignoriamo ciò che essi sono. Più la loro sofferenza e il loro piacere ci si manifesta, più conosciamo il loro essere e quel che essi provano viene a coincidere con quello che noi proviamo.

Ma per il pensiero cristiano Dio è onnisciente, non ignora nulla. Non vi è nulla che si sottragga alla luce della conoscenza assoluta che trascende la coscienza finita dell'uomo. Tutto è in luce, tutto si manifesta. Dio non solo scruta, come dice l'apostolo, i più profondi recessi della propria natura (*Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei, Cor., I*), ma «non vi è alcuna creatura che rimanga invisibile di fronte a lui: tutte le cose sono nude e aperte di fronte ai suoi occhi» (*Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius, Ad Hebr., 4, 13*). *Tutte!* E dunque anche tutti i dolori e i piaceri del mondo, e i passati e i futuri non meno dei presenti; e tutto il male e l'angoscia e la felicità delle anime e dei corpi.

Ma può lo sguardo onnisciente di Dio contemplare il dolore e il piacere del mondo nel modo in cui noi conosciamo ciò che provano gli altri, e cioè *dall'esterno*? Se così fosse, gli occhi di Dio sarebbero quasi accecati, non sarebbero lo sguardo dell'onnisciente e le cose non sarebbero nude e aperte di fronte a essi. Se quegli occhi vedessero "dall'alto" - quasi in un concentrato di luce - il dolore, il male e la morte, non avrebbero dinanzi il modo singolare e concreto in cui l'uomo soffre e gode. E se lo avessero dinanzi in concreto, nella sua irripetibile singolarità, in carne ed ossa, non lo vedrebbero "dall'alto" e in quel modo "eminente" e generico col quale un re, assiso su un trono di felicità, si illude di scorgere le sofferenze e i godimenti dei sudditi.

Uno sguardo *onniveggente* e *onnisciente* di tutti i patimenti e di tutti i piaceri del mondo deve dunque averli dinanzi *proprio* così come essi stanno dinanzi alla coscienza di chi li sta provando e patendo. Deve cioè essersi da sempre *incarnato* in essi, che gli stanno dinanzi in carne ed ossa. *Non provare* i dolori e i piaceri del mondo significa, da ultimo, *ignorarli*. E lo sguardo onnisciente di Dio non può ignorare alcunché. Dio "si fa" uomo non per una libera e fantastica scelta con cui egli accetterebbe la sofferenza per salvare gli uomini, ma perché la luce del Tutto, nella quale

in verità consiste lo sguardo onnisciente, è nella propria essenza già da sempre coinvolta nella carne, e può essere pura luce infinita solo in quanto, da sempre, è carne, cioè *prova* da sempre tutti i patimenti e i piaceri della carne (e *anche* tutto ciò che sta al di sopra di essi). Il "Verbo" non "si fa" carne, uscendo dalla purezza immacolata dello "spirito": per la sua stessa essenza, il Verbo, cioè la luce, la manifestazione dell'essere è già da sempre presso la carne.

A tutto questo fa cenno, da lontano, il cristianesimo. Tutto questo si deve incominciare a pensare, al di fuori delle categorie che dominano il cristianesimo e la nostra civiltà (e dunque anche al di fuori del modo in cui Hegel intende l'incarnazione necessaria del Verbo).

XXI LA MORTE DI CRISTO

Per certe sue colpe nefande un uomo venne condannato al carcere perpetuo. Ma aveva un amico nobile e generoso, da cui era molto amato. E l'amico andò dai giudici e, privo com'era di ogni colpa, chiese di lasciar libero quell'uomo colpevole, perché lui, innocente, avrebbe preso il suo posto nel carcere. I giudici gli diedero ascolto e furono lodati per la loro giustizia. Ma dopo qualche tempo quell'amico, che era anche molto potente, abbatté le porte del carcere e ne uscì e andò dai giudici, che lo accolsero con grandi onori e lo fecero sedere alla loro destra. E daccapo essi furono lodati per la loro giustizia.

Che dire di questo apologo? Per lo meno, solleva molti dubbi: che giustizia è mai quella che vi è compiuta e che viene così esaltata? L'apologo, comunque, può esprimere, in qualche modo, il pensiero centrale del cristianesimo: il sacrificio col quale Cristo, innocente, salva gli uomini dalle conseguenze della colpa.

Quasi all'inizio delle *Confessioni*, Agostino dice al Signore: «Paghi i debiti e non devi nulla a nessuno»: *reddi debita nulli debens*. «Ho pagato ciò che non avevo rubato» dice il Salmo 68, 5. Dio, che è l'amico dell'apologo, paga i debiti del colpevole, pur essendo innocente. Ma, a differenza di quanto accade nell'apologo, Dio è, insieme, l'amico e i giudici.

Nel *De Trinitate* di Agostino si legge (XIII, 16, 21) che Cristo «ha sofferto una morte temporale, che non meritava, per liberare gli uomini da una morte eterna che meritavano» - la morte eterna della dannazione. Che tutto questo manifesti, oltre all'amore di Dio per gli uomini, anche la sua suprema giustizia, dipende da ciò che si intende con la parola "giustizia". Quando il Salmo dice: «Ho pagato ciò che non avevo rubato» (*Quae non rapui, tunc exolvebam*), lascia intendere che "giustizia" significa pagare (*exolvere*) ciò che si è rubato, ossia ripristinare l'Ordinamento che è stato alterato dalla colpa della rapina. All'inizio del pensiero occidentale, Anassimandro dice appunto (nel suo significato più scoperto e accessibile) che «le cose pagano il giusto castigo per la loro ingiustizia».

Ma il Salmo lascia intendere inoltre che c'è giustizia anche se a pagare non è chi ha rubato ma un innocente. Come infatti rileva la teologia cattolica (si veda ad esempio Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, IV, 55), la giustizia divina richiede che *nella punizione della colpa* sia il colpevole ad essere punito; ma nella *restituzione del debito*, la quale soddisfa il derubato e ripristina l'Ordinamento trasgredito, la divina giustizia non richiede che sia proprio il derubante a pagare il debito e a soddisfare il derubato. Il che è ben comprensibile sul piano economico della compravendita.

Il cristianesimo non intende però ridursi all'economia (anche se parla di «economia della salvezza») e richiede non solo che la giustizia divina sia accompagnata dal pentimento del colpevole, senza di cui nemmeno la giustizia divina, cioè il sacrificio di Cristo, potrebbe liberare l'uomo dal peccato, ma anche che l'innocente che paga il debito *ami* il debitore, ne sia *l'amico*. Solo così, cioè con l'amore (accompagnato dal pentimento del colpevole), l'innocente che paga il debito e il debitore colpevole diventano una cosa sola (*amicitia ex duobus facit unum*, dice Tommaso, che su questo tema così "cristiano" sente il bisogno di rifarsi a Aristotele); e per questa *unità* accade che sia il debitore stesso, nonostante la sua impotenza, a pagare il debito, con l'aiuto e le forze, appunto, del suo amico.

Nella *Lettera ai Galati* (6, 2) l'apostolo Paolo dice: «Portate i pesi gli uni degli altri; e così adempirete la legge di Cristo». La quale consiste appunto nel pagare i debiti degli altri perché, amandoli, si è diventati una cosa sola con essi. Tommaso commenta (*op. cit.*, III, 158): «Uno può rendere soddisfazione a Dio in favore di un altro, solo se entrambi si trovano nell'amore». Il Figlio di Dio diventa uomo, appunto per realizzare quell'unità con l'uomo, prodotta dall'amore, che consente a Cristo di rendere soddisfazione alla giustizia di Dio, sacrificandosi per la colpa commessa da un altro.

Eppure, dal punto di vista stesso del cristianesimo, non sembra che in questo modo le condizioni della giustizia divina siano rispettate. La difficoltà è indicata dallo stesso passo del *De Trinitate* di Agostino che sopra abbiamo richiamato: Cristo ha sofferto una morte *temporale* che non meritava - cioè la morte del corpo, seguita dalla resurrezione -, per liberare gli uomini da una morte *eterna*, cioè dalla dannazione che essi meritavano. In questo modo, Cristo muore *troppo poco*: muore una morte temporale per riscattare una pena e una morte eterna.

L'uomo pecca, ed è condannato alla morte eterna: fin qui la giustizia divina è soddisfatta. Ma Dio ama l'uomo e non vuole che egli sia dannato. Tuttavia Dio non può nemmeno abdicare alla propria giustizia: affinché l'uomo sia salvo, bisogna che qualcun altro, un amico dell'uomo, patisca la pena dovuta, a cui l'uomo è stato condannato. Il Figlio di Dio dice al Padre: «Io sono pronto a patire quella pena»; e si sacrifica. Ma quella pena è la morte eterna, la dannazione eterna. È vero che, per salvare l'uomo, Cristo non può decidere di diventare lui l'eterno dannato; ma rifiutando di dannarsi eternamente, egli non restituisce tutto al derubato, cioè perpetua la rapina e distrugge la giustizia divina, la quale esige che il debito sia pagato per intero e che, se la pena dell'uomo è la morte eterna, l'amico dell'uomo abbia a patire *questa* pena, e non quella pena inferiore che è la morte del corpo, per giunta seguita dalla sua resurrezione.

Nella seconda *Lettera ai Corinti* (5, 21) l'apostolo Paolo dice: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo ha reso peccato in nostro favore, affinché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio». Dio

rende peccato il proprio Figlio innocente. Anche se non si vuol vedere l'assurdo di un Dio che rende peccatore l'innocente, o tratta da peccatore il proprio Figlio innocente, se Dio carica sulle spalle del Figlio il peso del peccato, carica sulle sue spalle la dannazione eterna; e se non la carica sulle sue spalle, e se d'altra parte essa non pesa più sulle spalle dell'uomo e non è più portata da nessuno, il debito non è pagato, e per amare e salvare l'uomo Dio deve sacrificare la propria giustizia -giacché per salvare la giustizia di Dio occorrerebbe che il Figlio di Dio fosse eternamente dannato.

Tommaso d'Aquino discute un'obiezione analoga a questa che abbiamo qui richiamato, ma il modo in cui egli risponde solleva difficoltà ancora maggiori di quelle che egli intende risolvere. Dice quell'obiezione:

Se nessun uomo può caricare su di sé i peccati del mondo e, sacrificandosi e patendo la morte, salvare l'umanità, allora nemmeno la morte di Cristo è in grado di farlo, perché Cristo è morto in quanto avente natura umana e non in quanto avente natura divina; è morto in quanto uomo, non in quanto Dio. (Anche Agostino, dopo aver detto che Dio paga i debiti senza dover nulla a nessuno, aggiunge che Dio rimette i debiti senza perdere alcunché - appunto perché Cristo muore in quanto uomo e non in quanto Dio.)

Tommaso risponde così:

Sebbene sia vero che Cristo muore soltanto come uomo, tuttavia la sua morte è resa «preziosa» «dalla dignità» di chi la patisce, che è il Figlio di Dio (*op. cit.*, IV, 55).

Ma questa risposta è insufficiente, perché se nessun uomo può essere "prezioso" come quell'uomo che è Cristo, allora, per questa distanza incolmabile tra Cristo e gli altri uomini, Cristo non è vero uomo, come invece il pensiero cristiano ritiene. E in effetti nessun vero uomo si trova, come invece Cristo si trova, ad essere insieme vero Dio.

Se dunque si volesse usare quella risposta di Tommaso per risolvere la difficoltà che più sopra abbiamo prospettato, si fallirebbe il bersaglio. Se cioè si volesse dire che Cristo, morendo una morte temporale e non quella eterna, muore *abbastanza*, perché la sua morte temporale è più "preziosa" di quella di ogni altro uomo e quindi compensa la mancata morte eterna di Cristo, si perverrebbe daccapo a un Cristo che, nonostante la sua intenzione di essere vero uomo, non riesce ad esserlo. Qui, la gran questione del cristianesimo. Non c'è bisogno di uscire dalla logica del cristianesimo per scorgere che il cristianesimo non riesce a liberarsi dall'assurdo di un uomo (ossia di un non Dio) che sia insieme Dio.

E non è il caso di replicare che si tratta di un "mistero". Misteri sono le cose irraggiungibili dalla ragione umana, che tuttavia non si presentano ad essa come «impossibili e contraddittorie» (*neque impossibilia, neque incongrua*, dice Tommaso). Da quanto stiamo dicendo appare invece che Cristo, il Dio-uomo, proprio perché si presenta come una delle cose

impossibili e contraddittorie, non riesce ad essere un mistero.

Il "sacro" nasce quando il gruppo sociale si aggrega, e riesce a sopravvivere, mediante l'uccisione unanime di una vittima sacrificale - Giobbe, Gesù. È la tesi di René Girard. Quello del sacro e della religione è per lui il regno del demonio. La pura divinità di Gesù ne è l'antitesi più radicale. Innanzitutto, perché il Dio di Gesù non si oppone con la violenza alla violenza di Satana. Riaffiora il grande tema di Agostino - che però Girard non ama nominare -: «Il diavolo (dice Agostino nel *De Trinitate*, XIII, 13, 17) non deve essere superato dalla potenza, ma dalla giustizia di Dio» (*non autem diabolus potentia Dei sed iustitia superandus fuit*). Dio vince con la giustizia, perché se il principe delle tenebre «ha ucciso Cristo benché non trovasse in lui nulla che meritasse la morte» (*cum in eo nihil morte dignum inveniret*), «allora è giusto che siano messi in libertà i debitori» - i peccatori che il demonio tiene «giustamente» in schiavitù -, quando essi credono in Cristo. La morte di Cristo è la giustizia di questa liberazione.

Anche per Girard il Dio dei Vangeli non interviene nel mondo con la violenza. È infatti il Dio delle vittime, sta dalla loro parte, non può imporre la propria volontà agli uomini senza cessare di essere il vero Dio. Per imporla, gli sarebbe necessario il ricorso a una violenza ancora più brutale di quella dei malvagi. E allora ridiverrebbe il dio dei peccatori, che viene adorato in tutte le religioni e anche nel cristianesimo. Il vero Dio non può che fallire. (Ma, osserviamo, il fallimento è solo il risvolto e il complemento della violenza: si crede nell'esistenza del fallimento, quando si crede che la violenza riesca a oltrepassare i limiti che non devono essere violati). Il Dio delle vittime non può quindi che diventare vittima egli stesso della «potenza satanica e persecutoria che domina il mondo». Poiché il vero Dio non può che fallire, «non si può contare su di lui per far regnare tra noi uno stato di cose tale che gli uomini siano concordi nel definire giusto» (R. Girard, *L'antica via degli empi*, trad. it. Adelphi, 1994).

Ciononostante, anche per Girard come per Agostino e tutta la teologia cristiana, Cristo *vince*. Ma questa vittoria sul regno delle tenebre, che non è prodotta dalla potenza, ridefinisce la potenza, giacché la "vittoria", sia pure ottenuta senza la potenza, è la forma suprema della potenza. «Che cosa c'è di più potente - dice Agostino - che risorgere dai morti e salire al cielo con la stessa carne nella quale è stato ucciso?» (*Et quid potentius quam resurgere a mortuis et in caelum cum ipsa carne in qua est occisus ascendere?*, *De Trinitate*, XIII, 14, 18).

Dio avrebbe potuto vincere le tenebre con la potenza, «sebbene sia una maggiore potenza vincere anche la morte stessa risorgendo, che evitarla vivendo» (*quamvis maioris potentiae etiam ipsam mortem vincere resurgendo quam vitare vivendo*, *ibid.*).

A sua volta Girard scrive che il fallimento di Gesù si capovolge in una vittoria «sfolgorante», perché «la morte si tramuta in resurrezione» - e non

si tratta di una «rivincita immaginaria». Ma la resurrezione è la stessa distruzione delle forze del male che volevano impedirla; e quindi diventa difficile capire perché Dio, dopo esser divenuto vittima per non vincere con la potenza, cioè per evitare una violenza ancora più brutale di quella dei malvagi, quella potenza abbia poi potuto esercitarla attraverso la resurrezione. Comunque, l'impotenza è la via regia della potenza anche quando, col pensiero protestante, si crede che il male sia vinto da Cristo al di là della mitologia della resurrezione, e cioè che Cristo non abbia bisogno di risorgere dalla morte per essere vittorioso sul male.

Agostino dice (*op. cit.*, XIII, 10, 13) che «non c'era né vi sarebbe potuto essere un altro modo più conveniente» della morte del Figlio di Dio, per «risanare la nostra miseria» e salvare l'uomo; sebbene Cristo «avrebbe potuto salvare l'uomo senza patire e morire» («egli avrebbe potuto, se lo avesse voluto, non soffrire questa umiliazione, tanto è grande la potenza della divinità», *op. cit.*, XIII, 14, 18; «avrebbe vinto il diavolo con la potenza, anche se non avesse potuto essere ucciso da lui», *ibid.*). Ma Cristo sceglie di morire, perché è «una maggiore potenza vincere anche la morte stessa risorgendo, che evitarla vivendo». Pur credendo di mostrare che la morte di Cristo è il modo più conveniente per salvare l'uomo, Agostino mostra soprattutto di credere che in questa morte si realizza la suprema potenza di Dio - sì che Dio muore per essere più potente.

La potenza di Dio non consiste nella potenza separata dalla giustizia, ma nella loro unione, dove la potenza è subordinata alla giustizia («bisogna rispettare l'ordine secondo il quale la giustizia sta prima», *ordo servandus est quo prior est iustitia*, *op. cit.*, XIII, 13, 17). Questa subordinazione della potenza alla giustizia richiede che, nel tempo, si realizzi prima la giustizia e poi la potenza. Questi due momenti scandiscono la storia della salvezza e della vera potenza. Cristo «ha vinto il diavolo prima [*prius*] con la giustizia e poi [*postea*] con la potenza» (*op. cit.*, XIII, 14, 18): con la giustizia, perché fu ucciso dal diavolo ingiustamente; con la potenza, perché, «morto, è ritornato in vita per non più morire».

Che, nel tempo, la giustizia preceda la potenza, è un evento che determina una potenza superiore a quella che si costituisce quando non si vuole altro che la potenza e la si separa dalla giustizia allontanandosene. Il diavolo, seguito dall'uomo malvagio, è *amator potentiae et desertor oppugnator iustitiae* (*op. cit.*, XIII, 13, 17). Confrontata alla potenza dei giusti che sono divenuti immortali, la «potenza dei mortali» è *ridicula infirmitas*. Ma la potenza dei beati, che rispecchia la suprema potenza di Dio, è l'unione di giustizia e potenza (ciò che rende l'uomo beato è «volere il bene» - e questa è la giustizia - «e potere ciò che si vuole», *ibid.*), ed è prodotta in una vicenda dove l'"ordine" eterno, in cui la giustizia subordina a sé la potenza, si dispiega in un processo dove «la potenza deve seguire la giustizia, non precederla» (*potentia vero sequi debet iustitiam non praeire*,

ibid.).

Ciò che anche in queste pagine del *De Trinitate* continua a rimanere un assunto infondato è la tesi che la morte di Cristo sia "giustizia". Il presupposto fondamentale del pensiero cristiano è che l'Ordinamento divino, violato dal peccato, debba essere ristabilito mediante la *libera iniziativa* di Dio, la potenza reale che vince la potenza e la vittoria apparente degli ingiusti (*ibid.*). All'interno di questo presupposto Agostino, e tutto il grande pensiero teologico successivo, tenta di costruire le simmetrie da cui dovrebbe restare definita la giustizia che è realizzata dalla morte di Cristo. Ma ognuna di queste simmetrie lascia sussistere *l'asimmetria* essenziale, per cui la morte eterna meritata dall'uomo viene pagata e compensata con la morte non eterna di Cristo.

XXII IL MURO DI PIETRA

«Due più due fa quattro, signori, non è più la vita, è la morte. Comunque l'uomo ha sempre temuto questo due più due fa quattro, e io ne ho paura ancora oggi.» È Dostoevskij a parlare.

«Due più due fa quattro» indica tutte le evidenze innegabili e le verità assolute e definitive della ragione umana, tutti i fondamenti e i principi indiscutibili e necessari. Non solo della matematica, ma di tutte le scienze e di tutte le filosofie. Indica la *necessità*.

Se si nega la necessità - dice la ragione umana - si afferma qualcosa di impossibile e di contraddittorio. E l'impossibile è la durezza del necessario, la durezza impenetrabile e inviolabile che il necessario fa sentire a quanti si propongono di demolirlo e di toglierlo di mezzo. L'impossibile è il muro di pietra che circonda il necessario e contro cui ci si rompe la testa quando si vuole negare la necessità.

Ma Dostoevskij non sta con coloro, tra i quali i cattolici, che «si rassegnano immediatamente davanti all'impossibile. All'impossibile rappresentato da un muro di pietra! Un muro di pietra? Ma le leggi naturali, evidentemente; le conclusioni delle leggi naturali, la matematica... Santo Dio, che cosa ho a che fare io con le leggi della natura e dell'aritmetica, se queste leggi per un motivo o per l'altro non mi piacciono? Certo, non potrò rompere un muro del genere con la fronte, se non ho le forze sufficienti per demolirlo. Ma non mi ci rassegnerò per il solo fatto che è un muro di pietra e io non ho le forze sufficienti. Come se quel muro potesse mettermi il cuore in pace per il semplice fatto che è stato eretto in base al principio che due più due fa quattro!».

Se ci fossero le forze sufficienti, quel muro lo si potrebbe demolire, e si potrebbero spostare le montagne. «Ammetto che due più due fa quattro sia una cosa eccellente, ma, se si deve ormai fare l'elogio di tutto, vi dirò che anche due più due fa cinque è una cosina affascinante.» Affascina chi si guarda attorno per vedere se può radunare la forza capace di realizzarlo. Un Dio che non pretende l'impossibile «non è Dio, ma un idolo di bassa lega». «Dio esige solo l'impossibile.» L'impossibile è libertà e vita; il necessario è la schiavitù, la morte.

A partire da Nietzsche, Dostoevskij ha acquistato sempre più importanza nella cultura filosofica. In lui, il rifiuto di ogni verità necessaria e immutabile è espresso con grande potenza. Ancora più potente e radicale è il modo in cui quel rifiuto è pensato da Leopardi (che a sua volta affascina Nietzsche). Leopardi vede che una volta distrutte le verità eterne e immutabili, non rimane che il divenire delle cose e tutto viene a trovarsi «in mezzo al nulla», cioè non rimane altro che il nulla.

Dostoevskij, invece, crede ancora che, dopo quella distruzione, rimanga aperto il mondo della pura fede cristiana, e completamente liberato dai vincoli che lo soffocavano.

Anche il peso del pensiero filosofico di Leopardi continua a crescere. Ma ancora non ci si è accorti che Leopardi apre la strada all'intera filosofia contemporanea e la precorre interamente. Dostoevskij è più fortunato. Anche in Italia. (E, in Italia, è al pensiero di Dostoevskij che si appoggiano alcuni miei critici che, come Sergio Quinzio e Sergio Givone, discutono il mio discorso sulla *necessità*.)

Lev Šestov ha giustamente ricondotto Dostoevskij a Tertulliano, per il quale il messaggio di Cristo è indubitabilmente certo perché è impossibile: *certum quia impossibile*. Anche Dostoevskij, se da una parte c'è la verità necessaria e l'evidenza, e dall'altra Cristo, sente il bisogno di scegliere Cristo. La scelta di ciò che si sottrae alla schiavitù della ragione è uno dei tratti preminenti della cultura contemporanea - anche quando ciò che si libera dalla ragione non è il mondo della fede cristiana, ma è l'indicibile, l'impensabile, il mistero, l'assolutamente altro, l'incommensurabile.

Ma, quando sceglie Cristo, riesce veramente, Dostoevskij, a rifiutare la verità necessaria e l'evidenza? Vogliamo guardare un po' più da vicino questa scelta -che può essere considerata il modello di tutte le scelte analoghe compiute successivamente (anche di quelle in cui ciò che è preferito alla verità necessaria e all'evidenza non è Cristo)?

Innanzitutto, perché Dostoevskij sente il bisogno di *scegliere* tra la verità necessaria e Cristo?

Perché tra i due c'è, o egli crede che ci sia *opposizione*. Se non ci fosse opposizione e *contrasto*, perché si dovrebbe scegliere uno dei due? Si può discutere se «Atene», come si esprime Šestov (e cioè la verità necessaria e evidente scoperta dai Greci), sia o no conciliabile con «Gerusalemme» (il messaggio ebraico-cristiano); ma solo quando si è convinti che le due città *si oppongono* tra di loro si sente il bisogno di scegliere tra le due.

Perché, allora, non le si può scegliere entrambe? Perché le si vede opposte l'una all'altra. Si crede, ad esempio, che Atene sbarri la strada al Dio dei profeti e di Gesù, che lo neghi, gli dica *No*. Le due città sono opposte; *dunque* si può credere solo in una di esse. Una dice *No*, l'altra *Sì*. Quando si è convinti - e Dostoevskij possiede questa convinzione anche se non ha avuto bisogno di leggere i testi di Aristotele - che una dice *No* e l'altra *Sì*, allora non si può credere insieme al *No* e al *Sì*. Bisogna scegliere; bisogna credere o al *No* o al *Sì*.

Non stiamo perdendo tempo con un gioco di parole? D'altra parte, proprio perché sente il bisogno di scegliere, è Dostoevskij stesso ad esser convinto di tutto questo; che peraltro può sembrare un gioco di parole. Se Atene dice che Dio non può farsi uomo e Gerusalemme dice invece che Gesù è Dio fatto uomo, non si potrà credere insieme a Atene e a Gerusalemme e si dovrà scegliere. Non si può credere insieme nel *No* e nel

Sì, nella negazione e nella affermazione. Non è possibile, pensa Dostoevskij, che lo stesso uomo creda che Dio si sia e non si sia incarnato. Non è possibile che lo stesso uomo pensi che la stessa cosa sia e insieme non sia.

Nel libro IV della *Metafisica*, Aristotele formula così il «principio più saldo di tutti»: «Non è possibile che lo stesso uomo pensi che la stessa cosa sia e insieme non sia». Il «principio più saldo di tutti»! Verrà chiamato "principio di non contraddizione". È la verità necessaria fondamentale; l'evidenza originaria; il terreno su cui si innalza Atene. Lo riconosce anche Šestov, che riconduce al "principio di non contraddizione" tutti i «due più due fa quattro» di Dostoevskij.

Che cosa sta accadendo, dunque, alla *scelta* del grande russo? Egli sente il bisogno di scegliere tra il *No* e il *Sì*, cioè tra la verità necessaria e evidente, circondata dal muro di pietra, e *l'altro* da essa (l'altro che, da ultimo, mostra il volto di Cristo). Ma egli sente questo bisogno, perché riconosce, più o meno esplicitamente, di non poter credere insieme nel *No* e nel *Sì*, e cioè perché riconosce, più o meno esplicitamente, l'impossibilità di negare il «principio più saldo di tutti», il principio che per Atene (cioè per il terreno originario dell'Occidente) è il fondamento stesso di ogni verità necessaria e evidente. Nell'atto stesso in cui sceglie Gerusalemme invece di Atene, riconosce e accetta il principio fonda mentale di Atene. Sceglie Cristo, rimanendo all'interno - proprio perché sceglie - della legge suprema della verità necessaria. Vuol scegliere l'impossibile e demolire il muro di pietra, ma, riconoscendo che *non si può* credere insieme nel *No* e nel *Sì*, accetta e si inchina anche lui di fronte al muro di pietra che consiste nell'impossibilità che lo stesso uomo creda che la stessa cosa sia e insieme non sia. Vuol scegliere la libertà e la vita, ma il bisogno di scegliere tra gli opposti è la forma emergente della necessità e della morte.

Anche Dostoevskij è dunque uno di quei «signori» che «si rassegnano immediatamente davanti all'impossibile». Scrive (e ancora, come i passi sopra riportati, nel clima di *Memorie del sottosuolo*): «Siete voi, voi tutti a chinare la testa davanti al muro e a scorgervi qualcosa che vi placa, qualcosa di definitivo, persino di mistico, come i cattolici», per i quali *Deus impossibilia non jubet* («Dio non esige l'impossibile»). Ma anche lui è un "cattolico". Anche il suo bisogno di scegliere tra gli opposti (verità necessaria e Cristo) china la testa davanti al muro dell'impossibilità di sceglierli entrambi, e in questa impossibilità scorge anche lui qualcosa che lo placa, qualcosa di definitivo e perfino di mistico.

Certo, a differenza di Dostoevskij, il cattolicesimo non vede opposizione tra Atene e Gerusalemme. La dottrina ufficiale della Chiesa afferma l'esistenza di verità necessarie e evidenti. Ma l'intera cultura filosofica contemporanea rifiuta ogni verità necessaria e evidente. E ho mostrato altrove (ma qui cfr. cap. XXIV) che tale rifiuto ha delle ragioni più profonde di quelle di cui questa stessa cultura è generalmente consapevole.

Appunto per questo il cattolicesimo è meno "attuale" del cristianesimo di Dostoevskij. È importante, quindi, rendersi conto come nemmeno Dostoevskij riesca a rompere il cordone ombelicale che lo unisce alla verità necessaria e, dunque, come nemmeno il suo cristianesimo possa evitare di essere "cattolico". Aristotele regge l'urto di Dostoevskij e di tutti coloro che nella filosofia contemporanea scelgono *l'altro*, che sta al di là della verità necessaria e evidente.

Ma tutto questo non vuol dire che Aristotele abbia l'ultima parola. Nonostante ogni apparenza, il "principio di non contraddizione" - lo vado mostrando da tempo - *mentisce* ciò che esso intende sostenere e salvare: il "principio di non contraddizione" non riesce a liberarsi dalla contraddizione. Si può dire comunque che esso - e in generale la verità necessaria e l'evidenza della tradizione filosofica - è una fiera colpita a morte; che tuttavia riesce a sbranare chi oggi la aggredisce. Per scorgere la ferita mortale, bisogna scendere in un sottosuolo più profondo di quello di Dostoevskij.

XXIII IL MARE E LA RETE

Qualche anno fa - mi hanno riferito - la sera del premio Campiello uno dei finalisti ebbe a dire che stiamo lasciando il vecchio mondo e stiamo andando verso un mondo nuovo. Stiamo andando, diceva, dal mondo "aristotelico", regolato dal "principio di non contraddizione", al mondo nuovo, dove invece la contraddizione è accettata - come alcuni importanti episodi della scienza del nostro tempo stanno a confermare.

Recentemente, un mio critico ha scritto che, nonostante le peripezie a cui oggi il principio di non contraddizione va incontro, «c'è chi, su di esso, ha costruito un pensiero coerente fino all'estremo. Mi riferisco, naturalmente, a Emanuele Severino» (S. Givone, *La questione romantica*, Laterza, 1992). Dovrei dunque sentirmi relegato al vecchio mondo "aristotelico" che, dicevano in quella serata del Campiello, va scomparendo?

In un celebre dialogo di Platone, Socrate dice a Teeteto che «nessuno, e non solo chi è sano di mente, ma nemmeno chi è pazzo», e «nemmeno in sogno», «ha il coraggio di dire sul serio a se stesso, e con l'intenzione di persuadersene, che il bove è il cavallo, o che il due è uno», che il bianco è nero, che una casa è un albero, l'uomo un sasso, e insomma, date due cose, che l'una sia l'altra. Qualcosa (il bove) non può essere l'altro da sé (il cavallo e tutte le cose che sono altro dal bove). Aristotele, sostanzialmente, dice che questa affermazione di Platone è «il principio più saldo di tutti» - quello che più tardi verrà chiamato "principio di non contraddizione".

Ed è vero: a partire dagli inizi del secolo scorso questo principio è andato incontro alle critiche più radicali: da Leopardi a Nietzsche a Freud, Dewey, Wittgenstein, Heidegger; da Dostoevskij a certe diffuse interpretazioni della dialettica hegeliana e del marxismo, stile ricerche sulla mentalità primitiva, sul mito, sull'arte; da certe interpretazioni della fisica quantistica e dei principio di indeterminazione all'intuizionismo matematico e alle logiche non aristoteliche, e alle loro applicazioni non solo all'ambito delle scienze naturali, ma anche a quello delle scienze sociali.

È accaduto a volte che si credesse di discutere quel principio, e invece si avesse a che fare con qualcosa di diverso da esso (la questione, infatti, è più complessa di quanto qui non appaia); ma, nell'insieme, esso è rifiutato come incarnazione suprema della pretesa dell'uomo di toccare il fondo delle cose - quel fondo che nemmeno un Dio onnipotente potrebbe dissolvere.

Il rapporto del mio discorso filosofico al principio di non contraddizione è invece diverso. Non si tratta di seguire il pensiero degli

ultimi due secoli che nega il valore del principio di non contraddizione, e di affermare che la realtà e l'essere sono contraddizione e dunque qualcosa di assurdo che si sottrae alla ragione. Si tratta invece di comprendere - sono trent'anni che lo dico in modo esplicito, ma in forma implicita lo dicevo già sin dagli anni Cinquanta - che il principio di non contraddizione non riesce ad essere quello che intende essere, cioè non riesce a liberarsi dalla contraddizione, è un principio *contraddittorio*. Lungi dall'essere una pretesa smodata della ragione umana, è tragicamente modesto, arrendevole e disperato, perché il bove, il cavallo, il due, l'uno, il bianco, l'uomo, il sasso, la casa, le stelle, che tale principio ha cura di non confondere tra di loro, sono poi tutti da esso confusi col nulla, perché tale principio dà per scontato che le cose sorgano provvisoriamente in mezzo al nulla, per risommerversi.

(In modo analogo: mentre la cultura contemporanea ritiene che Dio sia qualcosa di eccessivo, un'iperbole che la realtà non può contenere, si tratta invece di comprendere che Dio è troppo poco (cfr. cap. XXVII), e cioè è esso stesso l'immagine prodotta da un pensiero tragicamente modesto, arrendevole e disperato di fronte al nulla da cui Dio trae e in cui risospinge le cose.)

Ma qui volevo dire soltanto che non si tratta di lasciare il vecchio mondo "aristotelico" per andare verso quello nuovo della contraddizione: si tratta di pensare al di là di entrambi.

Dice Amleto che ci sono più cose in cielo e in terra di tutte quelle che la filosofia riesca a sognare. Ecco: là gli spazi infiniti e gli insondabili abissi del cielo e della terra; qui i piccoli sogni della filosofia. Uno di questi sogni è il principio di non contraddizione, che serve indubbiamente a vivere, rileva Nietzsche, e anzi può essere inteso come la radice stessa del dominio, ma non ha nulla a che vedere con la verità.

Con un'altra metafora si può dire che il cielo e la terra di Amleto corrispondono al *mare*, e i piccoli sogni della filosofia alle *reti*. Come possono le reti afferrare l'insondabile profondità e l'infinita mobilità del mare? E tutto ciò che riescono ad afferrare della vita del mare, non lo trasformano in qualcosa di morto? Di queste reti, la più tracotante è il principio di non contraddizione: «Vi squadra con insolenza - dice Dostoevskij -, coi pugni sui fianchi, si pianta attraverso la vostra strada e vi sputa in viso».

Ma il mare sfugge a ogni rete. La vita, l'inconscio, il caos, il divenire si sottraggono anche alla più insolente delle reti. Anche a quella che dice che il bove non è il cavallo e il due non è l'uno. La cultura tradizionale, "aristotelica", è amica delle reti; la cultura contemporanea è amica del mare.

Eppure... Il mare - si dice - sfugge e si sottrae alle reti. È ciò che sfugge e che si sottrae. Ma, anche se la domanda può sembrare strana, chiediamoci: ciò che sfugge, *sfugge*, oppure il suo sfuggire è un *non sfuggire*

alle reti? Il suo sfuggire è forse il suo essere irretito?

Chi crede che al di là delle reti c'è il mare aperto non ha dubbi nel rispondere: ciò che sfugge, *sfugge*, il suo *sfuggire* non si confonde col *non sfuggire*, il suo sfuggire non è il suo essere irretito.

Chiediamoci ancora: chi crede che il mare sfugga alle réti può credere che il mare sia una rete? No, risponderà tutta la cultura contemporanea nemica del principio di non contraddizione: no, *il mare è mare*, non è rete, il libero caos del divenire è il libero caos del divenire, non è il carcere degli ordinamenti immutabili sognati dagli uomini; lo sfuggire alle reti *non* è l'essere irretiti!

Ma che sta accadendo? Quanto più forte quell'esclamazione negativa viene pronunciata, quanto più forte si grida che il mare non è la rete, questo grido non dà forse tanta più voce alla rete contro di cui esso vorrebbe gridare? Gridare che il mare non è la rete non significa forse trovarsi all'unisono con chi dice che il bove non è il cavallo, il due non è l'uno, qualcosa non è il suo altro? Gridare che *il mare non è la rete* non significa forse gettare ancora una volta la rete "saldissima" del principio di non contraddizione?

Nonostante ogni sua intenzione e ogni sua protesta, dunque, chi dice che il mare non è la rete in cui consiste tale principio, parla proprio in nome di questa rete. È solo un sogno, il suo, di essersi portato al di là di essa, nel mare aperto. (E appunto in nome di questa rete parla Dostoevskij quando egli sceglie Cristo e non il muro di pietra - tale muro essendo appunto la rete.)

Essa è più resistente di quanto la cultura contemporanea non pensi. Ed è estesa come il mare.

La riflessione sul senso del «principio più saldo di tutti» è ancora ben lontana dall'essere conclusa. Se non si tratta di abbandonare il vecchio mondo "aristotelico" per andare verso quello nuovo della contraddizione, non si tratta nemmeno di ritornare al vecchio mondo. Si tratta, dicevo, di pensare al di là di entrambi.

XXIV LEOPARDI E LA TRADIZIONE DELL'OCCIDENTE

Il pensiero di Leopardi ha un'importanza decisiva, perché soprattutto in esso è reperibile il *fondamento* del distacco del nostro tempo dall'intera tradizione occidentale. Negli ultimi due secoli viene rifiutata la cultura e il modo di vivere dell'uomo tradizionale. Si voltano le spalle alla sapienza filosofica e al cristianesimo, alla morale alla politica all'organizzazione economica in quanto guidate da una verità assoluta, si nega ogni verità che intenda valere al di sopra e indipendentemente dalla storia e dal divenire del mondo, si nega cioè ogni Essere, Ordinamento, Legge che si presentino come immutabili e definitivi.

Non intendo ovviamente dire che gli ultimi due secoli vedano in Leopardi la propria guida. Egli è rimasto un dimenticato, lo si è lasciato ai margini, e lo è tuttora, nonostante l'interesse crescente per il suo pensiero. Se ne possono moltiplicare e perfezionare gli studi, ma se il significato essenziale di questo pensiero viene lasciato in ombra, essi contribuiscono a perpetuarne l'emarginazione e la dimenticanza. Il significato essenziale del pensiero di Leopardi è infatti la forza inarrestabile con cui esso rifiuta la tradizione occidentale: la forza concettuale, la consistenza del fondamento che sorregge tale rifiuto. Appunto per questo la comprensione del pensiero e della poesia stessa di Leopardi spetta innanzitutto alla filosofia.

La gran questione è infatti: Qual è il significato del rifiuto della tradizione occidentale? Si tratta di un atto di volontà, di una scelta? Ma, allora, perché non può rivivere la volontà opposta, che intende mantenere in vita i valori e i principi della tradizione occidentale? E non ci sono forse avvisaglie in questo senso, ad esempio in relazione al cristianesimo, che fino a qualche tempo fa mostrava soprattutto segni di decadimento, mentre ora si presenta come una delle forze che si contendono la guida del mondo? E col cristianesimo non si riaffaccia forse l'intero mondo di valori e di principi della tradizione? Quindi: il rifiuto di essa è solo volontà, oppure ha un fondamento più profondo, più profondo anche del modo in cui il "fondamento" è stato inteso dalla ragione tradizionale? È questo più profondo fondamento che viene per la prima volta alla luce nel pensiero di Leopardi, e che invece, salvo rare eccezioni, tende a restare sullo sfondo della filosofia contemporanea.

A questo significato del fondamento ha incominciato a rivolgersi il mio saggio *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (Rizzoli, 1990), a cui farà seguito, spero, un secondo volume. Da quando, con la filosofia greca, l'Occidente si pone all'interno della fede nel divenire - alla fede cioè che le cose del mondo provengono dal nulla e vi ritornano -, da allora diventa *inevitabile* la distruzione di ogni Immutabile, di ogni Eterno,

ossia del cuore stesso della tradizione occidentale. Qui si può dire soltanto, in modo molto sommario, che se, al di sopra o all'interno del divenire, si afferma l'esistenza di un Ordinamento immutabile e eterno, a tale Ordinamento devono adeguarsi tutti gli eventi che si producono nel divenire del mondo. Ciò significa che, sostanzialmente, gli eventi sono anticipati e previsti dall'Ordinamento eterno, esistono già in esso, prima ancora della loro nascita e del loro esser prodotti. Il divenire del mondo diventa quindi una semplice apparenza illusoria. Se esiste l'Eterno (comunque esso venga concepito), le cose del mondo non possono provenire dal nulla, ma provengono dall'Essere, che già le contiene: il nulla diventa essere: il divenire è cancellato. Ma, sin dalla filosofia greca, il divenire è per l'Occidente l'evidenza suprema e innegabile - innegabile anche per chi afferma l'Eterno al di sopra di esso -; e dunque è *inevitabile* che l'Occidente distrugga tutti gli Immutabili e gli Eterni che esso è andato via via innalzando, al di sopra del divenire del mondo.

Appunto questa inevitabilità viene portata alla luce dal pensiero di Leopardi. Ed è per essa e solo per essa che ogni ritorno della e alla tradizione occidentale - ad esempio il ritorno del cristianesimo o delle grandi filosofie del passato - deve essere inteso come essenzialmente privo di quella "verità" a cui il passato dell'Occidente vorrebbe mantenersi unito. La tradizione dell'Occidente è una grande belva ferita a morte. Le stanno attorno i cacciatori, i cani, i giullari. Credono tutti di averla ferita, ma sono ben pochi i cacciatori che sono riusciti a farlo. Tra questi, e prima degli altri, Leopardi. Ma, appunto, si tratta di scorgere la ferita mortale. Se non ci si rivolge a questo ordine di considerazioni, anche gli studi migliori sul pensiero di Leopardi contribuiscono a farlo perdere di vista.

Ad esempio, una recente antologia degli scritti politici di Leopardi (*La strage delle illusioni*, a cura di A.M. Rigoni, Adelphi, 1992) colma una lacuna incredibile. Ne *Il nulla e la poesia* avevo richiamato l'attenzione sull'esistenza, nello *Zibaldone*, di tre grandi scritti sulla società e la politica. L'antologia ora menzionata - proposta da uno dei migliori studiosi di Leopardi - è un ottimo contributo alla conoscenza di questo aspetto semisconosciuto del suo pensiero. Eppure, anche questo lavoro di Rigoni ne nasconde il peso autentico. E tanto più, quanto più la competenza con cui viene condotto induce a credere che ci si trovi sulla strada giusta. Qualche esempio.

Dopo aver affermato che «tutta la concezione filosofica di Leopardi» ruota intorno all'idea che il processo di *spiritualizzazione* - in cui consiste lo sviluppo stesso della civiltà occidentale - corrompe e distrugge la condizione *naturale* dell'uomo, nel commento dell'antologia si osserva (*op. cit.*, pp. 14-15) che questo tema di Leopardi si trova inserito in una «secolare tradizione», che va da Tacito e Seneca a Machiavelli, Montaigne, Montesquieu, Rousseau, Lamennais, Bolingbroke, Raynal.

Ora, che in tutti questi autori sia presente l'elogio della vita primitiva e

la condanna della civiltà è indubbio. Ma in tutti costoro non c'è e non ci può essere la consapevolezza, che invece è propria di Leopardi, che la spiritualizzazione corrompe e distrugge la condizione naturale dell'uomo perché in essa viene alla luce la *verità* delle cose, cioè che esse spuntano provvisoriamente "in mezzo al nulla" e quindi sono un nulla, non hanno quella consistenza e quel fondamento che ad esse sono assegnati nella prima fase dello stesso processo di spiritualizzazione dell'Occidente. Ma in Leopardi la nullità delle cose - il loro ritornare nel nulla da cui provengono - non è l'opinione di un letterato: è la conseguenza del rifiuto di ogni Eterno e di ogni Immutabile. E questo rifiuto è a sua volta conseguenza del giro di pensieri che sopra abbiamo sommariamente richiamato: l'Eterno, l'Immutabile, deve essere negato, perché la sua esistenza renderebbe impossibile il divenire del mondo, cioè l'evidenza originaria dell'Occidente. A questo punto, l'inserire Leopardi nella «secolare tradizione» che va da Seneca a Lamennais è del tutto fuorviante, perché, proprio per la sua plausibilità, fa perdere di vista la potenza del pensiero di Leopardi, per la quale è in gioco il destino stesso del nostro tempo, la capacità del presente di contrapporsi al grande passato dell'Occidente.

Secondo esempio. Si dice, in quell'antologia, che «Leopardi riconosce giusta l'abolizione delle idee innate operata da Locke», la quale «comporta incalcolabili conseguenze: la negazione stessa di Dio e, in genere, di ogni principio e valore assoluto» (*op. cit.*, p. 301). In questo modo, Leopardi diventa un lockiano che si limita a trarre conseguenze, sia pure incalcolabili, dai principi della filosofia empiristica.

E invece è Leopardi a indicare il *fondamento* da cui tali conseguenze debbono essere tratte - sì che la sua alleanza (indubbiamente reale) con l'empirismo è insieme il suo esplorare un senso del "fondamento" al quale l'empirismo e tutta la filosofia moderna non sono mai riusciti a pervenire.

Ma intanto, proprio nell'atto in cui riconosce le «incalcolabili conseguenze» che Leopardi sa trarre dall'abolizione lockiana delle idee innate, anche il critico più lungimirante trasforma Leopardi in un epigono dell'empirismo.

Terzo esempio. Leopardi afferma che mentre «l'individuo per natura è buono e felice», la società è invece nemica della bontà e della felicità. E in quella antologia si annota che «l'idea del contrasto insanabile fra l'individuo (buono e felice) e la società (ineluttabilmente malvagia e corruttrice)... è di chiara ascendenza rousseauiana» (*op. cit.*, p. 260). Ma - osservo - per Leopardi la felicità dell'individuo che si trova nella condizione naturale lo rende veramente felice - e in questo senso è "vera" -, *perché è un'illusione*, ossia perché *nasconde la verità*, nasconde la nullità di tutte le cose e di tutte le illusioni. E anche la bontà dell'individuo naturale è una delle illusioni con le quali egli si nasconde la verità terribile del nulla e riesce a sopravvivere. Tutte le virtù sono illusioni. La morale è infatti, per Leopardi, il modo in cui la filosofia tradizionale pone in

rapporto la vita dell'uomo all'ordinamento eterno del mondo o della coscienza. La distruzione di ogni eterno è distruzione di ogni morale. Quando Leopardi scrive che l'individuo è per natura buono e felice, intende dunque che in tale condizione egli riesce ad illudersi.

Nulla di tutto questo in Rousseau, per il quale sarebbe una bestemmia affermare che virtù e morale sono illusioni. Per Rousseau, se esiste una condizione naturale, l'individuo è in essa *realmente* buono e felice. Per Rousseau l'essere *consente* la felicità *reale* dell'uomo; Leopardi mostra che, poiché l'essere è divenire, l'essere impone l'infelicità reale e consente la felicità *illusoria*.

Anche Rousseau appartiene a quella tradizione dell'Occidente, il cui rifiuto trova nel pensiero di Leopardi la fondazione più radicale. Ma, ancora una volta, riconducendo a Rousseau il tema leopardiano della bontà e felicità dell'individuo naturale, si cancella completamente il significato autentico e la radicale potenza del pensiero di Leopardi.

Certo, Leopardi scrive che l'opposizione di individuo e *società incomincia con Gesù*. Ma per Leopardi «il cristianesimo... ha solennemente dichiarata e stabilita, e per così dire attivata, la massima della certa infelicità e nullità della vita umana» (*Zibaldone*, 105). Leopardi vede cioè quello che gli altri non potevano mai aver visto: la presenza, nel cristianesimo, della verità terribile del nulla, che egli porta esplicitamente alla luce. Qui, è Leopardi stesso ad affermare la propria appartenenza a una «secolare tradizione»; ma nel senso che per la prima volta egli scopre la storia nascosta della tradizione occidentale.

In un passo del *Diario* del 1843, Kierkegaard annota: «Ho incominciato a scrivere un racconto intitolato "Colpevole? Non colpevole?". Naturalmente conterrà cose capaci di far strabiliare il mondo, perché in un anno e mezzo ho vissuto in me stesso tanta poesia quanta non ne contengono tutti i romanzi messi insieme. Ma io non posso né voglio che la nostra storia svapori in poesia: essa ha ben altra realtà».

La «nostra storia» è il suo fidanzamento con Regina, da lui amata, ma anche lasciata, perché a un certo momento si era sentito chiamare da qualcosa di più alto - il suo «rapporto con Dio» - che non gli consentiva di chiudersi nel rapporto con una donna.

Negli *Stadi sul cammino della vita* (trad. it. Rizzoli, 1993) Kierkegaard ha unito *Colpevole? Non colpevole?* Ad altri scritti come *In vino veritas*, *Considerazioni varie sul matrimonio in risposta a delle obiezioni da parte di un marito*, *Epistola al lettore*.

Nella introduzione che precede l'edizione italiana vien presentato un giovane Kierkegaard annientato dall'angoscia e dalla noia. E indubbiamente è lui a scrivere: «La noia riposa sul nulla che serpeggia per l'esistenza: infinita è la sua vertigine, come quella che nasce a guardare in fondo a un abisso infinito». E in *Enten-Eller* (trad. it. Adelphi, 1989) aveva

scritto: «La mia anima è come il Mar Morto, su cui nessun uccello può volare, perché a metà strada precipita sfinito nell'abisso mortale». Della noia, come effetto della «cognizione del gran nulla», come «affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della nullità di tutte le cose», aveva incominciato a parlare venticinque anni prima, con straordinaria potenza, Leopardi.

Ma Leopardi e Kierkegaard non si conoscono. D'altra parte il Danese è ancora legato alla tradizione culturale dell'Occidente; mentre l'Italiano è il primo a rompere con essa e a portarsi in mare aperto. Lo stesso Kierkegaard dichiara di essere stato sin dall'inizio, a cominciare da *Enten-Eller*, uno «scrittore religioso». E quindi sul mare morto della sua anima e sul nulla serpeggiante nell'esistenza, riesce pur sempre a librarsi lo spirito di Dio. Il nulla di Kierkegaard è ancora la nullità cristiana delle cose di questo mondo rispetto al Dio creatore. Leopardi guarda più lontano; nel senso che mostra come non si debba guardare lontano, verso Dio, non ci si debba illudere, perché «il principio delle cose e di Dio stesso, è il nulla».

Tuttavia Kierkegaard ha ragione quando afferma, nel *Diario*, di vivere in una sovrabbondanza di poesia. Molte pagine degli *Stadi* sono certamente poesia grandissima. E in tutte è presente il genio della scrittura. Sul piano dell'"estetica" Kierkegaard non ha nulla da invidiare a Leopardi e a qualsiasi altro grande scrittore.

La corsa del suo pensiero gli fa però *attraversare* la percezione e l'interpretazione estetica dell'esistenza (il cui senso non deve «svaporare nella poesia»), e lo porta oltre, all'interno del rapporto con Dio. (Mentre la gran mossa di Leopardi consiste nel mostrare in che senso la poesia è «l'ultimo quasi rifugio» dell'esistenza - cfr. E. S., *Il nulla e la poesia*, cit. -, perché non c'è un "vapore" che nella poesia svapori, ma la poesia è l'unico vapore, il profumo della ginestra, che può ancora per un poco librarsi sul creato delle cose.) Nell'*Epistola al lettore* ricompare infatti il grande tema della tragedia, che per Kierkegaard, come per Hegel, costituisce il punto più alto della sfera estetica. Se vi sono due innamorati, pensa Kierkegaard, e lui si porta nella sfera religiosa, mentre lei si mantiene in quella "estetica", il malinteso tra i due è inevitabile, e il tragico sta appunto nel fatto che sono due innamorati a non comprendersi (mentre il comico è che due che non si comprendono siano innamorati). Ma l'uomo religioso si lascia alle spalle anche il mondo tragico. Non perché egli entri nel regno della pace, ma perché va incontro al pericolo maggiore. "Compassione" e "terrore" (dei quali la poesia tragica è, per Aristotele, la "catarsi"), per Kierkegaard agiscono in modo diverso nel mondo tragico e in quello religioso. L'uomo religioso impara a temere non il destino di morte, a cui «tutti gli uomini sono esposti nello stesso modo», ma la «colpa», nella quale consiste «l'unico pericolo», quello vero.

Ma - osserviamo - se la colpa è il *vero pericolo*, il pericolo non è forse comunque la minaccia della distruzione, la morte, l'annientamento della

vita e di ciò che più sta a cuore? La punizione del colpevole non è forse anch'essa annientamento, l'annientamento della felicità, della vicinanza di Dio - e ancora più temibile dell'annientamento del colpevole stesso? Il rapporto col *nulla* non è dunque la dimensione comune del pericolo "tragico" e di quello "religioso"? Il nulla, per l'Occidente, è una possibilità dell'uomo, che non vien meno neppure quando egli è salvato da Dio (che come l'ha tratto fuori dal nulla così potrebbe risospingervelo). Al di là di ogni contrapposizione fra tragedia e cristianesimo è allora il rapporto col nulla l'autentica dimensione tragica dell'uomo occidentale.

Per Kierkegaard l'amore scompiglia *l'epistème*. L'uomo è autenticamente se stesso quando riconosce di aver sempre torto di fronte a Dio (*Enten-Eller*, 5° tomo).

Ma tutto il complesso sviluppo di *Enten-Eller* è chiuso da un *Ultimatum*: aver torto è doloroso quando non si ama la persona rispetto a cui si ha torto; ma quando si ama qualcuno e sorge un conflitto con lui, non ci si consola pensando di aver ragione davanti alla nostra coscienza, ma si desidera con tutta l'anima di aver torto, e completamente. E questo desiderio ci porta in alto, ci "edifica". Proprio questo accade a chi ama Dio: egli trova gioia e pace solo nel pensiero di avere sempre torto rispetto a Lui. O l'angoscia del dubbio, che scaturisce dalla volontà di avere ragione, o «d'esser nulla dinanzi a Dio», cioè riconoscere di aver sempre torto di fronte a Lui.

Ma questo *riconoscere* di aver torto - si può chiedere a Kierkegaard - è un aver torto o un aver ragione?

XXV IL DOLORE, LA GIOIA

A lungo l'uomo è riuscito in questo modo a sopportare il dolore: dandogli un *sensò*. Tutti i grandi miti creati dalla coscienza religiosa riconducono la sofferenza e la morte alla trama di un Racconto che svela il significato originario del mondo e dà ragione del male. La filosofia ha ereditato questo gesto consolatorio del mito. E gli ha conferito una potenza prima sconosciuta. Ha esigito che la "ragione" - che compare nel "dar ragione" del male - fosse sottratta ad ogni dubbio, sì che il senso conferito al dolore potesse essere incontrovertibile, "razionale", e non opinabile, gratuito, "mitico". Per l'intera tradizione filosofica Dio è il luogo dove è possibile trovare la spiegazione di tutte le sofferenze. In Dio il senso del dolore diviene evidente. Quando potranno contemplarlo, vittime e carnefici si abbracceranno e grideranno: «Tu hai ragione, Signore, perché le tue vie ci sono rivelate». Le vie che attraverso la sofferenza e la morte conducono alla felicità e all'armonia.

Nella cultura contemporanea il rapporto dell'uomo al dolore è diverso. Dostoevskij si rifiuta di pensare che il dolore possa servire da «concime» per il gaudio finale, l'«apoteosi della conoscenza del bene e del male» che dovrebbe dar senso al dolore. Egli respinge ogni metafisica, ogni teodicea, ogni filosofia consolatoria, in base a questo semplice ma perentorio motivo: il dolore esiste, e nessuno sforzo di dargli un senso può toglierlo di mezzo, riscattarlo, renderlo sopportabile. Nessuna punizione dei colpevoli e nessuna ricompensa ai sofferenti, per quanto impartite da un Dio onnipotente, possono far sì che il dolore patito non sia stato patito.

Eppure Dostoevskij esprime il proprio punto di vista rispetto alla sofferenza; non quello dei sofferenti che lo hanno preceduto. Costoro attingono la forza di sopportare il dolore proprio dal senso che ad esso è conferito dal racconto mitico, dalla religione e, sia pure per pochi, dalla filosofia (la quale, peraltro, fa sentire la propria voce nel modo in cui il cristianesimo e i grandi movimenti naturali come l'illuminismo e il marxismo si sono rivolti alle masse). Dostoevskij esprime dunque un modo nuovo di porsi in rapporto al dolore: quello che è proprio della cultura contemporanea, e che egli è anzi uno dei primi a portare alla luce.

L'obbiezione più radicale, infatti, che il pensiero contemporaneo rivolge alla nostra tradizione culturale è appunto questa: che la volontà di dar senso al dolore, ponendola all'interno di una prospettiva metafisico-teologica, finisce col ridurlo a qualcosa di accidentale e di apparente. (Una beffa - quasi sempre inconsapevole - a chi soffre.) Le lacrime diventano il concime in cui germoglia la felicità futura: solo in apparenza sono lacrime: in realtà sono la via che conduce alla felicità.

La cultura degli ultimi due secoli esprime invece, in modo sempre più deciso, la convinzione che le lacrime sono vere lacrime, che il dolore non è né apparente né accidentale, ma è quanto di più reale vi è in noi, e che dunque il quadro metafisico-teologico in cui la tradizione iscrive il dolore, tentando di dargli senso e di renderlo sopportabile, non esiste. Prima si diceva: Poiché Dio esiste, posso sopportare il dolore. Ora si replica: Poiché soffro, Dio non può esistere.

Ma il dolore accompagna il divenire della vita come il tuono accompagna il lampo. Il pensiero contemporaneo pensa dunque (anche quando non riesce a dire ciò che pensa): Poiché il divenire esiste - ossia non è apparente e non è accidentale -, non può esistere alcun Dio, alcuna realtà immutabile, alcun senso imm modificabile del dolore, alcun sapere assoluto in cui tale senso possa manifestarsi.

Rileggendo *Della interpretazione. Saggio su Freud*, di Paul Ricoeur (trad. it. il melangolo, 1991), si potrebbe forse desiderare una vicinanza maggiore del testo ai temi qui sopra indicati. Ma essi ne costituiscono il significato più profondo. Scrive Ricoeur che «il motivo, insieme ad altri, per cui un sapere assoluto non è possibile, è il problema del male». «Lo scacco di tutte le teodicee, di tutti i sistemi riguardanti il male, testimonia dello scacco del sapere assoluto» in senso hegeliano, perché il male è «un inscrutabile che non può essere recuperato in una speculazione, in un sapere totale e assoluto».

Qui l'accento cade sul modo in cui l'ultima grande espressione del pensiero tradizionale - la filosofia di Hegel - dà senso al male, cioè alla forza che produce il dolore. Col "sapere assoluto" Hegel non si limita ad affermare che Dio è il luogo dove i beati potranno scorgere la ragione del male, ma intende portar qui sulla terra quel luogo e renderlo accessibile alla forma attuale della coscienza umana. Appunto per questo il "sapere assoluto" hegeliano è la pretesa più intransigente di dar senso al male - rendendolo apparente e accidentale appunto per la volontà di spiegarlo in modo totale e assoluto. Dicendo che il male è inscrutabile e irrecuperabile dal "sapere assoluto", Ricoeur non può infatti non sottintendere il tema decisivo, e cioè che, in quanto scrutato e recuperato da un sapere che si pretende assoluto, il male è ridotto a qualcosa di apparente e di accidentale - laddove esso è la più reale delle realtà, la realtà dunque che esige l'inesistenza di ogni Ricoeur crede che lo scacco del sapere restituisca al mito tutte le possibilità che il sapere filosofico gli aveva tolto. I grandi miti del caos originario, del dio malvagio, dell'anima esiliata in un corpo cattivo, della colpa originaria sono infatti grandi "simboli" del male, che si rivolgono all'uomo per essere interpretati. La filosofia diventa quindi interpretazione, "ermeneutica". Anche l'ermeneutica, come tutte le forme tipiche della cultura contemporanea, nasce dalle ceneri del sapere assoluto e, in generale, della filosofia in quanto conoscenza incontrovertibile del senso ultimo della realtà. Il fuoco che ha prodotto queste ceneri è appunto

la consapevolezza dell'irriducibilità del male e del divenire della vita. La fede nell'esistenza del divenire, e del dolore che gli è inseparabile, riduce in cenere la tradizione filosofica, cioè l'anima della nostra civiltà.

Ricoeur ritiene che la cenere non sia l'ultima parola, perché egli crede nei simboli. Non negli "idoli" che la religione, impadronendosi del mito, vuole imporre agli uomini; ma nei simboli, che vivono solo quando gli idoli muoiono e che sono i "segni del tutt'altro", di ciò che sta al di là di ogni sapere. Ricoeur ripropone così la tematica centrale di K. Barth, Jaspers, Heidegger - ma con la convinzione che la psicoanalisi di Freud, proprio per la radicalità con cui vanifica l'atteggiamento religioso, apra la strada alla fede autentica. Ma come può questa fede sottrarsi alla violenza e alla follia della fede?

Ne *I fratelli Karamazov*, durante tutto l'incontro con il "Grande Inquisitore", Cristo, ritornato sulla Terra e imprigionato, non pronuncia una sola parola. Chi gli sta di fronte gli si è ribellato per salvare gli uomini dal dolore. Perché tace? Si risponde: Tacendo, Cristo vuol dire che non c'è e non ci può essere alcuna redenzione dal dolore e dal male. Cristo confermerebbe cioè la "tesi" che Ivan Karamazov espone al fratello Alëša: che il bene futuro - quando Dio, alla fine dei tempi, instaurerà l'"eterna armonia" - non potrà mai rimarginare il dolore patito sulla Terra. Questa, l'interpretazione che di quel silenzio dà Vincenzo Vitiello in *Topologia del moderno* (Marietti, 1992).

In questo libro circola l'affermazione che l'esperienza del dolore è «coltre-tragica, perché non ammette redenzione». È quanto il pensiero contemporaneo deve affermare. In questa prospettiva, Dostoevskij ha un'importanza centrale - come già per Luigi Pareyson e Sergio Givone. Ma nella lettura "cristiana" di Pareyson e Givone quella di Ivan non è l'ultima parola di Dostoevskij: Alëša ricorda che il dolore può essere redento da chi, unico, ha diritto di perdonare perché ha sofferto «in favore di tutti e in riparazione di tutti». Vitiello scrive invece che «il rifiuto che Ivan oppone alla redenzione cristiana mediante il perdono è la confutazione *ante litteram* della tesi di Alëša», giacché Ivan nega alla stessa madre del bambino straziato il diritto di perdonare il carnefice. Nessuno, nemmeno Cristo, può perdonare per il dolore patito *da altri*. Dal punto di vista cristiano si potrebbe replicare che se un Dio riuscisse a patire *tutto* il dolore patito dagli uomini, sì che il suo fosse *identico* al patimento altrui (cfr. cap. XXI), allora questo Dio avrebbe diritto di perdonare e riuscirebbe quindi a stabilire le condizioni richieste per la redenzione del dolore. Il problema è se questa identità di Dio e dell'uomo sia possibile. E se, in linea con l'essenza del pensiero del nostro tempo, si nega ogni Dio, tale identità è impossibile.

D'altra parte, secondo Vitiello il motivo autentico per il quale la sofferenza è irredimibile non lo si può trovare in Dostoevskij. Il motivo

autentico è la «Differenza tra essere ed ente». L'"essere" è il Tutto onniavvolgente, perfetto e compiuto; l'"ente" è la parte, che appartiene sì al Tutto, ma che, come determinata e *differente* rispetto al Tutto e alle altre parti, è anche "separata" dal Tutto. Tale separazione è la radice di ogni sofferenza, di ogni dolore, di ogni contraddizione. Ma è anche la radice della nostra esistenza finita: «d'esperienza del dolore è l'unico nostro bene possibile».

Come sempre, anche in questo suo libro Vitiello è molto attento al mio discorso filosofico. Condivide anzi la stessa affermazione centrale dei miei scritti: l'impossibilità che l'essente - un qualsiasi essente - non esista: l'eternità di ogni essente (anche se la sua tendenza a credere che questa affermazione sia presente in certi momenti essenziali della storia del pensiero filosofico - è la stessa tendenza che ritrovo in Massimo Cacciari e in altri - mi fa dubitare a volte che ci si sia veramente intesi). Ma egli può sostenere che l'esperienza del dolore è il nostro unico bene possibile, solo perché non considera e non discute la conseguenza più rilevante che, come ho tentato di mostrare altrove (cfr. *Destino della necessità*, cit., cap. XVI), scaturisce necessariamente dall'affermazione dell'eternità di ogni essente e che può essere espressa dicendo che *il finito*, nella sua essenza più profonda, è *l'infinito*, o, anche, che *noi siamo la Gioia*.

Per Hegel (che in sostanza ripropone l'atteggiamento dell'intera tradizione filosofica) tutto è bene; ma questa totalità è la totalità dell'essenziale e del profondo, non dell'accidentale e della superficie. La superficie dell'essenza è caduca. E tuttavia è la dimensione in cui l'uomo si riconosce e in cui vive. Che tutto sia bene nel senso hegeliano è quindi deludente. Dire invece che tutto è eterno significa che anche ogni aspetto "superficiale" delle cose è eterno. In Hegel la redenzione dal dolore abbandona al nulla la maggior parte di ciò che interessa l'uomo. Non così Nietzsche: per lui tutto è bene, nel senso che nell'eterno ritorno di tutte le cose dal nulla ritorna veramente tutto, anche la superficie e l'aspetto accidentale delle cose. Ma in Nietzsche (che peraltro si pone al di là del concetto di redenzione dal dolore) l'eternità di tutte le cose è soltanto qualcosa di *voluto*. E volere che l'eterno sia, è uno dei modi più radicali di negarne l'esistenza: esiste tanto poco, l'eterno, che, perché sia, deve diventare oggetto della volontà del superuomo. Nel cristianesimo la redenzione dal dolore è il futuro - il non ancora che deve realizzarsi all'interno dell'Ordinamento immutabile dell'essere - e proprio per questo, secondo il pensiero contemporaneo, essa va incontro all'obiezione di Ivan Karamazov, ossia è una redenzione apparente.

Ma vi è un'altra possibilità, che, come dicevo, Vitiello non considera e che tuttavia è implicata dalla coscienza dell'eternità dell'essente - quella eternità che egli riconosce anche quando afferma che la morte «non è *l'annullarsi* dell'ente, il cadere nel vuoto nulla». Poiché tutto è eterno, tutte le contraddizioni del finito sono già da sempre risolte: il loro risolvimento

non può essere un essente che ancora non esiste, e sia un nulla, e debba attendere dal futuro la propria esistenza. Ogni contraddizione, cioè ogni dolore patito, è anche già da sempre superato. L'uomo non è un essere che, semplicemente, patisce il dolore: patisce il dolore essendone tuttavia già da sempre al di fuori, nella Gioia. Poiché questa parola significa qui il superamento di ogni contraddizione, l'uomo è veramente *se stesso* non nella contraddizione del dolore (che appunto lo separa e lo allontana da se stesso), ma nella Gioia, che si fa sentire anche quando non è avvertita e anche quando l'uomo soffre, nella disperazione più profonda, i patimenti più atroci. Potremmo dire che quello dell'uomo è il dolore di un Dio - anzi del più alto tra gli Dèi - che crede di essere uomo.

Se si segue questa traccia, non si può dire che l'esperienza del dolore è «l'unico nostro bene possibile»: al di sotto dell'esperienza consapevole del dolore, si illumina infatti l'esperienza inconscia e peraltro sentita della Gioia. E considerando la «Differenza tra essere ed ente» non si può collocare l'uomo tra gli enti, ma si deve dire che l'uomo è la *Differenza* stessa, cioè la stessa relazione tra la contraddizione e il dolore dell'essente e la Gioia dell'"essere" - la Gioia del Tutto eterno che, comprendendo in sé tutto, comprende in sé, già da sempre, anche il superamento di ogni dolore (giacché il superamento non è l'oblio del dolore).

Così intesa, la Gioia non ha nulla a che vedere con la felicità e l'eternità di cui parla Kirillov ne *I demoni* di Dostoevskij. Egli afferma che l'uomo «è infelice perché non sa di essere felice». Ma si tratta della felicità provata nell'istante "eterno" che precede l'annientamento della morte, quando l'uomo, nel suicidio, aggiunge la libertà suprema. Dopo l'istante "eterno", il nulla. In tale istante, certo, il tempo finisce - e in questo senso Kirillov interpreta la fine del tempo di cui parla l'angelo dell'*Apocalisse*. Ma la fine e l'annientamento del tempo è ancora tempo. L'istante "eterno" è felice di Kirillov è rinchiuso nel tempo. Gli abitanti del tempo non riescono a pensare la Gioia.

XXVI CRISTO NASCE DALLA MERAVIGLIA

La filosofia nasce dalla meraviglia - dice Aristotele (preceduto da Platone), nel libro I della *Metafisica*. Altre volte ho rilevato che la parola greca *thaûma*, che traduciamo appunto con "meraviglia", non indica soltanto lo stupore di fronte a eventi insoliti, ma anche lo smarrimento angosciato che si prova dinanzi all'enigma e al terrificante. Non lo si può dimenticare, quando si sente sostenere, da Aristotele e Platone, che la filosofia nasce da *thaûma*. E invece lo si dimentica spesso e si riduce la grandezza del loro pensiero all'annotazione asettica e banale che "meraviglia" è quella provata dagli scienziati quando ancora non conoscono le cause dei fenomeni da loro studiati.

Che vi sia ben altro lo si capisce già da Platone che, identificando la filosofia a Iride, la dea dell'arcobaleno che unisce cielo e terra (e che dunque solleva la terra al cielo), aggiunge che dunque è ben giusta la genealogia che fa di Iride la figlia del titano *Thaûmas*, ossia dell'essere tremendo e generatore di *thaûma* - i titani essendo gli antichissimi nemici ctonici della luce rassicurante e salvifica di Zeus. Iride, la filosofia, nasce da una meraviglia che è innanzitutto orrore, timore, angoscia di fronte all'oscurità minacciosa della vita.

Lo stesso Aristotele lo dice nel modo più chiaro e tuttavia più trascurato dagli interpreti. Sempre nel libro I della *Metafisica*, egli dice che il possesso della filosofia pone l'uomo «in uno stato contrario a quello in cui egli era all'inizio delle ricerche», quando cioè era preda di *thaûma*. Ora, nell'*Etica a Nicomaco* - che Aristotele richiama proprio in queste pagine - compare la grande tesi che l'uomo raggiunge la felicità vera soltanto nel filosofare, cioè nella contemplazione vera delle «cose belle e divine» che stanno a fondamento della vita dell'uomo e ne sono le «cause». La sapienza filosofica, una volta posseduta, porta con sé la felicità. E poiché il possesso della filosofia pone l'uomo in uno stato contrario a quello di *thaûma*, che lo ghermisce all'inizio, prima che egli riesca a contemplare le cose belle e divine, ne segue che lo stato iniziale è lo stato contrario alla felicità, ossia è lo stato dell'infelicità, dell'angoscia, del terrore, del dolore, e che dunque queste forme terribili dell'esistenza appartengono al significato essenziale di quel *thaûma* da cui Platone e Aristotele dicono che nasca la filosofia.

La contemplazione della verità porta gioia ai mortali, ossia a coloro che sono angosciati dall'incombenza della morte: li libera dalla paura della morte, come dice Socrate a Fedone, parlandogli della filosofia. «Dalla salute della mente - aveva detto Eschilo nelle *Eumenidi* [e tale "salute" è appunto il nome che egli dà a ciò che verrà chiamato "filosofia"] - proviene la felicità che è molto amata e desiderata da tutti.»

Ma in queste pagine della *Metafisica* Aristotele indica anche un altro motivo per il quale la meraviglia deve essere intesa nel suo significato tragico e potente. Dice infatti che «anche colui che ama il mito», e cioè lo evoca e -vive in esso, «è in certo qual modo filosofo»: perché anche «il mito scaturisce da cose che producono *thaûma*». Possiamo forse pensare che la "meraviglia" da cui scaturisce la voce del mito, e la sua volontà di capire e sopportare il terrificante mondo delle origini, sia la compassata sorpresa dello scienziato che non conosce le cause dei fenomeni? Certo, Aristotele parla anche di questo stupore, ma come di un caso tra quelli che affollano la inquietante complessità di senso di *thaûma*, per la quale questa parola indica innanzitutto l'angoscia che è provocata dalla vita e che il mito tenta per la prima volta di dominare, svelando le "cause", cioè le radici e il senso della vita.

Ma per Platone e Aristotele gli eventi che producono *thaûma*, quando non se ne conosce la "causa", sono le cose *divenienti* della vita - la nascita e la morte -; e, quindi, solo perché si crede che esista il divenire degli enti, solo per questa fede - soprattutto quando essa diventa la fede nel loro uscire dal niente e ritornarvi - si è ghermiti da *thaûma* e si va quindi alla ricerca del "rimedio" contro il dolore e l'angoscia, e ci si imbatte in un "Salvatore".

L'intera esperienza cristiana si costituisce in relazione al *thaûma* da cui nasce la filosofia. Non solo la filosofia, ma Cristo stesso nasce dalla "meraviglia", cioè dall'angoscia in cui la fede nel divenire - la fede fondamentale dell'Occidente - lascia il "mortale", ossia colui che provenendo dal nulla ed essendovi destinato, in se stesso è nulla. Il messaggio di Cristo intende essere la suprema sapienza, la suprema filosofia, che riesce là dove la *sapientia huius saeculi* fallisce, cioè riesce veramente a salvare l'uomo, a liberarlo dal dolore e dall'angoscia. Il cristianesimo è la forma di pensiero filosofico che crede che la verità, cioè la sorgente della felicità, sia garantita solo se non è una produzione umana, come per i Greci, ma è rivelata da Dio. Gesù pensa di essere la verità perché pensa di essere Dio, e pensa di essere Dio perché pensa di essere la verità e di pensare la verità. Il tentativo di trasformare questo circolo vizioso in un circolo solido fallisce, ed è solo una *fede* il pensiero in cui Gesù vede se stesso come verità e come Dio: il cristianesimo rimane "mito". E Aristotele, che avrebbe considerato "mito" anche il cristianesimo, avrebbe detto che anche Gesù «è in qualche modo filosofo».

La storia dell'*epistême* - di cui il cristianesimo è la grande variante nella forma della fede - è storia del tentativo di scoprire il vero rimedio contro l'angoscia provocata dal divenire del mondo. Anche al culmine di questa vicenda, nel pensiero di Hegel, il problema è il medesimo. La tesi centrale de *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, di Jean Wahl (trad. it. Laterza, 1994) è che alla radice della grandiosa costruzione logica di Hegel c'è il dolore dell'esistenza, la «coscienza infelice», appunto, che nel

pensiero di Hegel agisce ben oltre la dimensione in cui essa si rende direttamente visibile nei luoghi canonici del grande testo hegeliano della *Fenomenologia*.

Scrivono J. Wahl che in Hegel «l'incominciamento della filosofia come della religione è meno lo stupore che l'insoddisfazione e la coscienza lacerata». Più che dallo stupore e dalla meraviglia di cui parlano Platone e Aristotele la filosofia nasce in Hegel dal dolore e dalla infelicità. Il che non è falso, se si riduce il significato di *thaûma* alla semplice meraviglia. Altrimenti, anche per Platone e Aristotele la filosofia incomincia dalla «coscienza infelice». Infatti, come si è detto, quella "meraviglia" e quello "stupore" non sono aeree emozioni che esalano dalla tranquillità svagata della ricerca filosofica, ma, nel loro significato più profondo e più autentico, incorporano proprio l'angoscia, il dolore, la lacerazione dell'esistenza, che Hegel chiama «coscienza infelice», e che pertanto è il terreno in cui cresce ogni grande costruzione concettuale della storia del pensiero filosofico. E anche ogni costruzione scientifica. La scienza nasce dalla paura, afferma Nietzsche.

Negli scritti giovanili e nella *Fenomenologia* Hegel vede la radicalità che il dolore assume nell'esperienza dell'uomo occidentale, soprattutto nel cristianesimo. Un inno di Lutero dice: «Dio stesso è morto». Nella morte, l'uomo cristiano non vede soltanto il proprio morire: vede la morte di Dio. La sua infelicità è estrema, perché egli vede il crollo dell'architrave del mondo. Il nulla entra nella fortezza più elevata dell'Essere e la espugna.

Eppure, proprio nel momento in cui tutto sembra perduto, Dio risorge. Il pensiero di Hegel è il tentativo più potente di mostrare come la resurrezione di Dio non sia l'ultimo rifugio delle illusioni. «E più un essere è elevato, più profondo dev'essere il suo dolore. Non soffre forse la natura divina?» si dice *nell'Iperione* di Hölderlin. Hegel scorge che un essere è "elevato", solo se respinge via da sé la terra su cui si eleva. Ma per respingerla e tenerla lontana, sotto di sé, deve *toccarla*, e non solo agire sulla sua superficie, ma nel sottosuolo più profondo. Per elevarsi sulla terra deve cioè sentirla, provarla, immedesimarvisi, incarnarvisi. Più un essere è alto nella gioia e nella verità, più dev'essere sprofondato nel dolore e nell'orrore della terra. La suprema gioia di Dio non può essere dunque separata dalla suprema sofferenza. *Dio non può evitare la morte più profonda*. Un essere poco "elevato" muore poco, perché di poco si è elevato al di sopra della morte. Solo attraverso l'infelicità la coscienza può essere felice.

Dio non è dunque qualcosa di separato dall'uomo. Anche per il cristianesimo Dio si è fatto carne, terra. E come la morte umana e divina coincidono, così coincidono la divina e l'umana resurrezione. Hegel finisce col pensare che il cristianesimo esprima l'essenza stessa della verità. Lungi dall'essere un mistero, l'incarnazione del Verbo, il "venerdì santo", la resurrezione del Figlio e il ricongiungimento al Padre nell'unità dello

Spirito sono il vero contenuto della ragione.

«Se è vero - scrive J. Wahl - che il problema di Nietzsche è stato quello di rendere, con la disperazione più profonda, sommamente invincibile la speranza», si può dire che il problema di Nietzsche e quello di Hegel siano «un solo medesimo problema». Noi possiamo anzi aggiungere che il superuomo che dice «sì» alla vita e dunque anche a ogni suo dolore e orrore, è per Nietzsche non solo una «speranza», ma un «eterno piacere», la felicità che eternamente si libra sulla coscienza infelice.

Anche Nietzsche crede, con Hegel e l'intera tradizione filosofica, che l'eternità possa librarsi sulla morte. Ed è vero che per elevarsi al di sopra dell'infelicità è necessario incarnarvisi; ma il gran problema è di stabilire quale sia la forza che consente alla felicità di districarsi e liberarsi dall'infelicità in cui si è incarnata. Hegel vede nella "dialettica" questa forza. Ma è lo Hegel della maturità, da cui tutto il pensiero contemporaneo (e J. Wahl) non solo si è sentito meno attratto, ma che ha rifiutato come il luogo in cui tutte le impossibili pretese *dell'epistème* si son date convegno.

Trovarsi in un paradiso - religioso, tecnologico, o d'altro tipo - e vivere con il terrore di perderlo, vuol dire trovarsi in un inferno. Quel timore è vinto solo se il paradiso è innanzitutto vivere *nella verità*, e nella verità appaia che il luogo dove ci si trova è un vero paradiso e che la felicità provata è vera felicità. Sin dagli inizi il cristianesimo pensa, potentemente, il legame che unisce la felicità alla verità. Dalla filosofia greca il cristianesimo attinge il significato stesso della parola "verità": verità è ciò che non può essere in alcun modo smentito. Il paradiso cristiano è innanzitutto la vita felice nella verità così intesa. La verità, con cui l'uomo è già in rapporto nella vita presente, si dispiega in modo compiuto nella vita futura. Appunto per questo nel paradiso cristiano non c'è più la fede, ma la vera conoscenza della felicità in cui si vive.

Questo modo di pensare si manifesta con grande splendore nel *Proslogion* di Anselmo di Aosta, santo per la Chiesa e massimo filosofo per i filosofi, che da Cartesio a Leibniz, da Kant a Hegel hanno meditato a lungo sul suo *argumentum*, il cosiddetto "argomento ontologico". Nove secoli fa egli l'aveva intensamente ricercato: «un unico argomento - scrive nel Proemio - che per mostrarsi probante non avesse bisogno di nient'altro che di se stesso e che da solo fosse capace di sostenere che Dio esiste veramente».

Un pensiero capace di mostrare *da solo* che l'affermazione dell'esistenza di Dio è verità! Da solo, cioè senza farsi aiutare nemmeno dalla fede cristiana. Da vero filosofo, Anselmo dice addirittura che anche se egli non volesse più credere nell'esistenza di Dio, trasgredendo, così, quanto gli impone la fede cristiana, questo argomento gli mostrerebbe egualmente l'impossibilità di negare tale esistenza (*si te esse nolim credere, non possum non intelligere*, «anche se io non volessi credere che tu esisti, non potrei non

intenderlo», non potrei evitare di saperlo con la mia sola ragione).

L'"argomento" non ha lo scopo di far nascere la fede: Anselmo crede, ha fede. Ma la fede non gli basta; anche se è la fede stessa ad esigere un sapere superiore, capace di "leggere dentro" (*intus*) o "tra" (*inter*) le pieghe delle cose: un sapere che sia *intelligere*, "intendere" - a differenza della fede, che non "legge dentro" le cose ultime, ma le mostra «attraverso uno specchio e in enigma», come dice l'apostolo. L'"argomento" ha bisogno solo di sé, non della fede; ma la fede è il terreno in cui ci si deve inizialmente trovare, proprio per potersene staccare e sollevarsi al di sopra di esso. «Non cerco infatti di intendere allo scopo di credere; ma credo allo scopo di intendere» (*aedo ut intelligam*).

Dio è presente a chi crede, ma Anselmo, che crede, gli dice (*proslogion* significa "dialogo"): «Io cerco il tuo volto», che rimane ancora, per me, «luce inaccessibile». Con la pura audacia del filosofo, prega il Dio in cui crede di fargli vedere la sua luce «anche da lontano o dal profondo». E l'"argomento" unico e potentissimo, vera *turris eburnea* e *janua caeli*, gli si fa incontro con «certa verità e con vera certezza».

Sì, non appena scoperto, incomincia la delusione. «Hai forse trovato, anima mia, quel che cercavi?» Con l'"argomento" vero e certo la sua anima sa che Dio esiste; eppure: «come mai non senti ciò che hai trovato?». Solo nella vita futura del paradiso la fame può essere saziata. Ma il gaudium in cui entreranno i beati non sarà più la semplice fede, ma la «piena conoscenza» (*notitia piena*) di Dio, che si manifesterà ai loro occhi in tutta la sua ricchezza, ora inaccessibile, ma con quella stessa verità con la quale, qui sulla terra, l'«unico argomento» ha mostrato l'esistenza di Dio. E i beati avranno la «vera sicurezza» - (*vera securitas*) - che la loro felicità non verrà mai meno (*numquam et nullatenus*). «Godranno tanto quanto ameranno, e ameranno tanto quanto conosceranno.»

Ma cosa dice, dunque, l'"argomento"? Sentendolo, bisogna diffidare della delusione che le cose grandi producono nell'ascolto affrettato e distratto. Dice che Dio è «ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore»: ma se Dio esistesse solo nella nostra mente e non in realtà, lo si potrebbe pensare anche reale; ma in questo modo avremmo pensato qualcosa di maggiore di ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore. Dunque Dio non esiste solo nella nostra mente.

Se con la parola "Dio" si intende il Tutto, ciò che lascia fuori di sé soltanto il niente, ossia non lascia fuori di sé niente, l'"argomento" è inconfutabile; ma non afferma altro che l'esistenza del Tutto, ossia di ciò che include tutte le cose e che non può essere quella parte del Tutto che è il Tutto in quanto esistente soltanto "nella mente". Anselmo crede invece di aver dimostrato l'esistenza di "Dio", ossia di ciò che differisce da tutte le cose finite divenienti del mondo e che non solo ne è il "creatore", ma è il Dio di Gesù.

Comunque, anche l'"argomento" di Anselmo nasce e dalla "meraviglia"

di fronte al divenire - di fronte allo stato che precede l'"argomento" salvifico e (sia pure limitatamente) beatificante - e dall'*insecuritas* della fede, giacché *insicuro* è ogni rimedio che sia tale soltanto per la fede.

XXVII DIXIT INSIPIENS IN CORDE SUO

Per l'ateo esiste soltanto il mondo. Dio è "troppo": un sogno - anche se può essere un bel sogno. Rispetto a chi crede in Dio, l'ateo *riduce* quindi i confini della realtà. La restringe sino a farla coincidere col mondo. Appunto per questo, chi afferma Dio vede nell'ateismo una privazione radicale, un'irrimediabile *povertà*. La stessa parola greca *átheos* esprime nel modo più chiaro tale povertà: *á-theos*, cioè *senza-Dio*, privo di Dio: la vocale iniziale di *átheos* è un alfa "privativo". E poiché Dio è la fonte di tutto, chi è privo di Dio è privo di tutto. *Insipiens*, dice la Scrittura: insipiente (e malvagio).

Esiste solo il mondo - pensa l'ateo. Ma che cos'è il mondo per lui? È l'insieme delle cose che nascono e muoiono, che erano nulla e torneranno ad esserlo. Per la cultura contemporanea, ormai, il mondo stesso nella sua totalità è uno sporgere provvisoriamente dal nulla.

E che cos'è il mondo per Dio (per il Dio dell'Occidente)? Nell'*Ecclesiastico* (23, 29) si dice: «Prima ancora di essere create, tutte le cose sono note a Lui» (*omnia nota sunt illi*). Tutte le cose del mondo sono dunque note a Dio come cose create. Dio sa, di tutte le cose che egli crea, che egli le fa uscire dal nulla; e sa che la propria onnipotenza potrebbe spingerle di nuovo nel nulla. E sa anche che invece di crearle avrebbe potuto lasciarle nel nulla.

L'ateo pensa che non esista un Dio che faccia uscire le cose dal nulla e ve le rispinga. Dio pensa di essere lui la forza suprema che fa uscire le cose dal nulla e ve le può rispingere.

Certo, il pensiero dell'ateo è diverso dal pensiero di Dio. E si può anche ritenere che si tratti di una diversità radicale. Tuttavia - cioè nonostante questa radicale diversità - l'ateo e Dio pensano qualcosa di *identico*. Non si tratta di qualcosa di secondario o di irrilevante: si tratta del *decisivo*. Come possiamo arrischiarci a dir questo?

Eppure dobbiamo dirlo! L'ateo e Dio pensano qualcosa di identico, perché entrambi pensano che le cose del mondo escono dal nulla e vi ritornano. L'ateo e Dio concordano cioè sul *senso* delle cose!

Per entrambi (figli entrambi - questo Dio e il senza Dio, l'ateo - dell'Occidente), una "cosa" è ciò che oscilla tra l'essere e il niente. Per entrambi una "cosa" è ciò che può sciogliersi sia dal nulla (quando essa entra nell'essere), sia dall'essere (quando essa riaffonda nel nulla). Concordando sul *senso* delle cose - cioè su quello che significa "essere una cosa" -, l'ateo e Dio concordano sull'*essenza* della cosa, che, appunto, è il decisivo. Prima ancora di stabilire se un terreno abbia o non abbia un padrone, è necessario intendersi su che cosa sia un *terreno*. Prima ancora di

stabilire se vi sia o non vi sia un Creatore delle cose, è necessario intendersi su ciò che una *cosa* è. Ed è appunto su questo che l'ateo e Dio si intendono. La loro intesa riguarda l'essenziale, il fondamento, il terreno su cui potranno essere costruite le abitazioni più diverse e compiute le imprese più divergenti e contrastanti.

L'intesa tra l'ateo e Dio è l'intesa che sussiste tra -tutte le forme della cultura e della civiltà occidentale. È anche, dunque, l'intesa tra ateismo e cristianesimo. L'Occidente è il luogo in cui, nei modi più diversi e contrastanti, si pensa un identico tratto essenziale e decisivo: che una cosa - uomini, animali, piante, stelle, pensieri, sentimenti, giorno, notte, situazioni, eventi, forme, figure, sostanze, funzioni, ombre, realtà, manufatti, illusioni - è ciò che può sciogliersi dal suo essere, ossia può essere nulla quando ancora non è entrata o fatta entrare nell'essere e quando ritorna o è fatta ritornare nel nulla. L'Occidente è il luogo dove questo pensiero diviene progressivamente dominante e dove ogni aspetto della vita finisce con l'essere vissuto conformemente ad esso.

Oggi la Tecnica ha sostituito Dio nell'impresa di far uscire le cose dal nulla e di risospingervele. La Tecnica è la forma più radicale di ateismo. Ma l'anima della Tecnica è l'anima stessa di Dio. Nella storia dell'Occidente Dio è la forma originaria della Tecnica. È il primo Tecnico. E la Tecnica, guidata dalla scienza moderna, è l'ultimo Dio. Essa è ateismo, perché si è lasciata alle spalle il vecchio Dio; ma il vecchio e il nuovo Dio hanno la stessa anima: la convinzione di essere la Forza suprema che guida l'oscillazione delle cose tra l'essere e il nulla.

Tuttavia, che Dio e l'uomo (sia pure il più depravato come l'ateo) abbiano convinzioni comuni e si intendano, non sembra nulla di scandaloso - soprattutto in relazione ai significati fondamentali della realtà e del pensiero -; anzi, la loro intesa non solo è augurabile, ma è inevitabile, se si crede che tra Dio e uomo ci sia una relazione e, in qualche modo, un dialogo.

Si tratta di comprendere che il contenuto dell'intesa tra l'ateo e Dio è la follia estrema, l'essenza stessa dell'errore, l'estrema alienazione della verità. Al di sotto della contrapposizione tra l'"insipienza" dell'ateo e la "sapienza" di Dio, si spalanca un'abissale insipienza che avvolge e trascina sia l'ateo sia Dio - e ogni forma della civiltà occidentale. La follia estrema è ciò su cui l'ateo e Dio sono essenzialmente concordi. Pensando le cose come un emergere e uno sprofondare nel nulla, si pensa infatti l'impossibile, cioè che *le cose sono nulla* - si pensa che *l'essere è nulla*.

La fede nel divenire delle cose - la fede che intende il divenire come oscillazione tra l'essere e il nulla - è l'essenza stessa del *nichilismo*. Il nichilismo è il cuore comune che batte nell'ateo e in Dio. Prima ancora di dire: «Dio non è», l'ateo dice, nel suo cuore più profondo: «Le cose il cielo e la terra sono nulla». Prima ancora di dire: «Io sono il creatore del cielo e della terra», Dio dice, nel suo cuore più profondo: «Il cielo e la terra sono

nulla». Dio - e la Tecnica e ogni altro Creatore e Distruttore dell'Occidente - è l'Annientamento originario, che non consiste semplicemente nell'annientare ciò che esiste, ma nella persuasione che l'esistente stesso, in quanto esistente, è niente. *Dixit insipiens in corde suo: ens non est.*

L'Annientamento originario è il nichilismo; e il nichilismo avvolge ed offusca tanto la mente di Dio quanto la mente dell'ateo. L'ateo non si limita a ridurre la realtà al mondo: riduce tutto al niente. Ma questa riduzione dell'essere al niente è anche il cuore di Dio. Anche Dio priva le cose dell'essere; anche Dio è "privativo", ma in un senso essenzialmente più radicale della privazione espressa dalla parola *á-theos*. Dio - e ogni Creatore e ogni Tecnico dell'Occidente - rende privi dell'essere (nel senso che crede, si illude di privare le cose dell'essere che ad ognuna di esse compete per necessità). L'intesa tra l'ateo e Dio è la stessa intesa tra l'omicidio e il comandamento di non uccidere.

Al di fuori della follia del nichilismo - indichiamo ancora una volta ciò che si tratta di pensare, cioè di lasciar apparire nel suo essere il *destino* del Tutto - appare che *ogni* cosa è eterna e che il "divenire" del mondo è il comparire e lo scomparire degli eterni: anche l'apparire delle cose è eterno (anche la follia dell'Occidente è un astro eterno dell'essere): l'"uomo" non è qualcosa di effimero e di fragile, di finito e mortale, ma è l'eterno apparire del Tutto; il dolore dell'uomo è avvolto dalla Gioia.

Al di fuori della follia del nichilismo, *di ogni* cosa è necessario dire che è e che è impossibile che non sia. Se la mente di Dio e di ogni altro Tecnico è offuscata dal nichilismo, al di fuori della follia del nichilismo la più umile delle cose mostra di essere eterna in un senso abissalmente più profondo dell'eternità di Dio e di ogni "eterno" evocato dalla cultura occidentale. La più umile delle cose è più alta di Dio e delle più profonde concezioni che l'Occidente ha potuto avere di Dio.

Il pensiero che, al di là del nichilismo, vede il senso autentico dell'essere - e cioè dell'"esser cosa" delle cose - *non* è dunque ateismo! Esso non scende, come l'ateismo, al di sotto di Dio, riducendo l'essere al mondo, ma vede ciò che sta al di sopra di Dio: vede il senso autentico di ciò che è. Ciò che è - l'essere - sta al di sopra di ogni riduzione dell'essere al nulla, e quindi sta al di sopra della riduzione che agisce nella coscienza di chi afferma l'esistenza di Dio e intende Dio come una mente che crede di poter creare e annientare ciò che è. Anche "Dio" - cioè anche la coscienza che afferma Dio - riduce *troppo* i confini di ciò che è: troppo, perché riduce al nulla tutte le cose. Dio non è troppo, come ritiene l'insipienza dell'ateo, ma è *troppo poco*.

XXVIII LA "PAROLA NON VIOLENTA" E LA TECNICA

Senza filosofia non potrebbe esserci nemmeno la scienza moderna e la civiltà della tecnica. Heidegger, per motivi del tutto diversi da quelli che abbiamo indicato, ne è profondamente consapevole. Eppure il modo in cui egli intende la scienza moderna è legato alla vecchia immagine che quest'ultima ha avuto di se stessa e che ormai si è lasciata alle spalle.

Per Heidegger, il "principio di ragion sufficiente", formulato nel diciassettesimo secolo da Leibniz, trova nella tecnica la propria espressione più radicale e compiuta (cfr. *Il principio di ragione*, 1957, trad. it. Adelphi, 1991). Questa tesi intende dire qualcosa di ben più decisivo dell'unanime riconoscimento dell'importanza scientifica di Leibniz, inventore del calcolo infinitesimale. Apparentemente, quel principio non sembra enunciare una verità particolarmente profonda: afferma che ogni cosa ha una ragione, un fondamento del suo essere.

Senonché questa affermazione afferra tutte le cose e le inserisce in un unico calcolo gigantesco, dove ognuna è vagliata e posta al sicuro dopo che se ne è visto il fondamento. Apparentemente innocuo, il principio di ragione è invece la potenza che soggioga tutto ciò che è, pretendendo che esso fornisca la ragione del suo essere. La scienza moderna va incontro a questa pretesa e la soddisfa nel modo più radicale.

Nell'«era atomica» il potere di quel principio «si scatena in modo spaesante» (*op. cit.*, p. 61), giacché, per essere immesso nel calcolo, tutto ciò che è, e innanzitutto l'uomo, deve essere sradicato dal proprio terreno. Per dare fondamento, il principio di ragione sottrae terreno, privando l'uomo moderno «di tutto ciò da cui sono cresciuti finora ogni grande epoca dell'umanità e ogni spirito capace di grandi scoperte» (*ibid.*).

Certo, scienza e tecnica, pur conoscendo le difficoltà del cammino, in certo senso lo hanno già tutto percorso, perché, volgendo attorno lo sguardo, non vedono nulla che esse non possano assoggettare e inserire nel calcolo che pretende ragione e fondamento per tutte le cose. Ma Heidegger è legato alla vecchia immagine che la scienza ha avuto di se stessa, perché egli concepisce il calcolo scientifico del fondamento come una conoscenza necessaria, indefettibile, inconcussa, perfetta e dunque "sufficiente" a dare alle cose una stabilità assoluta.

Che questi siano i caratteri del "principio di ragion sufficiente" non c'è dubbio. Leibniz lo chiamava *principium magnum, grande et nobilissimum* proprio per il suo carattere di verità necessaria. È in base ad esso che Leibniz afferma Dio come fondamento supremo di ogni cosa; e la grandezza di questa conclusione è dovuta innanzitutto alla verità necessaria del principio da cui essa è tratta.

Ma da tempo la scienza moderna, incominciando dalle scienze matematiche, ha rinunciato (non senza molte esitazioni) a concepire come verità necessaria e incontrovertibile il calcolo in cui essa inserisce le cose per darne ragione: la "ragione" scientifica si presenta oggi come ipotetica, provvisoria, falsificabile, contingente, relativa, e proprio per questa sua rinuncia alla verità necessaria della filosofia tradizionale, ha straordinariamente accresciuto la propria capacità di trasformare il mondo.

Tuttavia per Heidegger il "principio di ragion sufficiente", dispiegandosi nella tecnica e come tecnica, mantiene il suo antico carattere filosofico di tesi «necessaria» e «senza eccezioni» (*op. cit.*, p. 20), che non è semplice «constatazione», ma «dice qualcosa che sta necessariamente come sta» (*op. cit.*, p. 23), e dice con una «completezza» che pone «sufficientemente», cioè «completamente» e «perfettamente» al sicuro i propri oggetti, facendolo «stare», senza tentennamenti, nel calcolo.

La scienza moderna e la tecnica, per Heidegger, stanno nel principio di ragion sufficiente così inteso, «come il pesce nell'acqua e l'uccello nell'aria» (*op. cit.*, p. 60), e lo stesso «uomo odierno» presta «continuamente ascolto» a tale principio (*op. cit.*, p. 20). E scrivendo che «gli assiomi garantiscono la costruzione di un sistema di proposizioni senza contraddizione» (*op. cit.*, p. 43), Heidegger dimentica che uno dei maggiori insegnamenti che si possono trarre dalla ricerca di Kurt Gödel, uno dei maggiori logici e matematici del nostro tempo, è proprio *l'inesistenza* di quella garanzia contro la contraddizione. Detto in termini molto semplici: la matematica è così estranea, oggi, al carattere di necessità del principio filosofico di ragione, da riconoscere nel modo più esplicito la possibilità di essere un calcolo e un sistema contraddittorio.

Con queste osservazioni intendo dire che il motivo in base al quale Heidegger attribuisce alla scienza e alla tecnica il carattere di sopraffazione e di violenza non sta in piedi. Altro è infatti inserire tutte le cose in un calcolo inflessibile e altro è inserirle in un calcolo flessibile che riconosce la propria provvisorietà e ipoteticità. Il calcolo inflessibile è proprio dell'intera tradizione filosofica. Heidegger, invece, impropriamente, lo vede nascere soltanto nella filosofia moderna e prolungarsi e perfezionarsi nella scienza e nella tecnica.

La "parola non violenta" egli la sente altrove: non solo agli albori della filosofia greca e nelle parole dei poeti: egli la sente risuonare - velata, nascosta - nello stesso principio di ragione (e in questa tesi sta l'aspetto più originale delle riflessioni di Heidegger su questo tema). La terra da cui questo principio sradica l'uomo e le cose - il "paese" rispetto al quale la potenza di tale principio ci rende "spaesati" - fa sentire, per chi sappia udirla, la propria voce non violenta.

Infatti, se il principio dice: «Nulla è senza ragione», ossia «Nulla è senza perché», nel *Pellegrino cherubico* (cit.) di Angelus Silesius, contemporaneo di Leibniz e da Leibniz ammirato, si legge invece questo verso: *Die Ros ist*

ohn warum; sie blühet, weil sie blühet («La rosa è senza perché; fiorisce poiché fiorisce»). La rosa, e tutto ciò che fiorisce, cresce e si sviluppa, è senza perché, senza ragione: il suo *essere* è senza fondamento. Silesius, contrapponendosi al principio di ragione, apre anche la via che conduce a svelarne il segreto.

Nella sua veste esterna il principio dice che nessuna cosa è senza fondamento. Ma proprio per questo, prima ancora di parlare delle cose (cioè degli "enti"), esso pronuncia quell'"è", ossia parla dell'"essere" degli enti, e dice che l'"essere" è il fondamento e che il fondamento è l'"essere". Per lo più, l'uomo non scorge l'"essere" delle cose: scorge soltanto le cose, e in questa cecità pensa che il loro fondamento supremo sia una Cosa suprema, un Ente supremo, Dio. Oppure, nella civiltà della tecnica, pensa che il fondamento sia l'unità totale del calcolo scientifico. In questa situazione, il fondamento degli enti è sopraffazione e violenza.

Ma quando si scorge l'"essere" delle cose e si pensa che esso è il fondamento, si pronuncia una "parola non violenta" giacché l'"essere", il "fondamento" non è altro che il lasciar libero lo spazio e il tempo in cui le cose possano apparire, è il «lasciarle giacer davanti», illuminandole (Il *principio di ragione*, cit., p. 188). Qui, il fondamento non imprigiona le cose nel calcolo scientifico-tecnologico, non è causa, spiegazione, "perché", ma "lascia essere" il nascere, lo svilupparsi, il divenire delle cose. E proprio perché l'essere è il fondamento, l'«essere» «rimane senza fondamento» e il suo lasciar essere è un «gioco senza perché», «il più alto e il più profondo» (op. cit., p. 192).

Ho indicato altrove le difficoltà che scaturiscono da questo modo di intendere l'"essere" e l'"ente", che peraltro è in grande sintonia con l'anima più profonda del pensiero occidentale. Molto tempo fa (nella mia tesi di laurea, *Heidegger e la metafisica*, 1950, 2ª ed. Adelphi, 1994) avevo rilevato che Heidegger non rifiuta il principio di ragione e Dio. Non rifiuta nemmeno la tecnica. Intende risalire alla loro radice. L'"essere", infatti, lascia essere Dio e la tecnica, le grandi forze che, per l'Occidente, creano e annientano le cose. Heidegger non sospetta che l'"essere", la luce che vorrebbe presentarsi come il puro luogo della non violenza, sia invece - proprio in quanto lascia essere il creare, l'annientare, il divenire - la forma originaria della volontà di potenza e della violenza, in quanto in esso si esprime la stessa fede fondamentale dell'Occidente. La quale, anzi, trova nell'"essere" di Heidegger una delle protezioni più radicali e efficaci.

Affermando la creazione del mondo da parte di Dio, i pensatori cristiani erano convinti di scoprire qualcosa di completamente ignoto alla filosofia greca. E tale convinzione si è sempre più rafforzata nella cultura occidentale. Ad esempio, costituisce uno dei capisaldi della filosofia idealistica (che concepisce se stessa come l'autentica espressione del cristianesimo). È diventata un grande luogo comune - che agisce anche su

chi, come Heidegger, ritiene di portarsi su un piano diverso da quello metafisico-teologico.

Eppure, per parlare di "creazione dal nulla", e per averne il concetto, bisogna comprendere il senso del "nulla"; e - abbiamo rilevato - a porre l'uomo dinanzi a tale senso non è stato il cristianesimo, ma la filosofia greca, la quale, pensando che il divenire delle cose esiste nella misura in cui certe forze le traggono fuori dal loro nulla, scopre *essa*, per la prima volta, *l'essenza* della creazione. Il cristianesimo non inventa il "trar fuori dal nulla", ma lo *estende*, affermando, a differenza dei Greci, che anche la materia del mondo è tratta fuori dal nulla, da parte della forza onnipotente di Dio.

Nel seminario che Heidegger e E. Fink tennero su Eraclito nel semestre invernale 1966-67 (il testo è pubblicato in *Dialogo intorno a Eraclito*, trad. it. Coliseum, 1992), è evidente lo sforzo di interpretare la "produzione", il "movimento", la "generazione" delle cose, di cui parla Eraclito, come un che di completamente estraneo al "trar fuori le cose dal nulla". Sembra che il linguaggio di Eraclito li aiuti. Il "fuoco" ("fulmine", "sole") - una delle figure dominanti di tale linguaggio - non è, per loro, una prefigurazione del Dio cristiano, una causa o sostanza assoluta, ma è l'evento fulmineo, quindi precario e mutabile, che "lascia" soltanto, immune dalla violenza del "fare", che le cose vengano alla luce e si manifestino. Il fuoco, come origine delle cose, non le produce "tecnicamente", ma le illumina e le svela.

Ma a Heidegger e a Fink riesce difficile tener fermo questo modo di pensare. La produzione "tecnica", il "trar fuori dal nulla", e dunque la metafisica e la violenza che vi è implicita, continuano a serpeggiare nel loro sforzo di prescinderne. E, ad esempio, Fink afferma (senza che Heidegger lo smentisca): «È dalla partecipazione al potere poietico del fuoco che deriva agli uomini la capacità della *téchne* e quella dell'edificazione degli stati» (*op. cit.*, 135). Ma - osserviamo - come può la tecnica derivare da ciò che non è tecnico?

E più avanti Fink, d'accapo non smentito da Heidegger, dice addirittura che il fuoco «è la potenza che raccoglie, lascia essere *e annienta*». Per me - aggiunge Fink - «è importante, accanto al momento del lasciar-essere, anche quello dell'*annientare*» (*op. cit.*, p. 210). Contrariamente alle intenzioni di Heidegger e di Fink, quel "potere" poietico del fuoco rimane così "tecnico", nel loro modo di pensare, che essi lo intendono addirittura come una potenza annientante.

E, sappiamo, sono appunto le potenze annientanti ad essere le potenze creatrici; solo il Creatore può essere l'Annientante. Lo sforzo di Heidegger di *non pensar più* metafisicamente, e di porsi in rapporto e in corrispondenza a una sapienza originaria dei Greci (Anassimandro, Eraclito, Parmenide), in cui *non si penserebbe ancora* metafisicamente, si rivela più difficile di quanto egli non pensi.

Non basta che il mondo si metta a copiare la tecnologia occidentale: deve assimilare anche lo "spirito" della tecnica. Nel suo saggio (trad. it. *Il mondo e l'Occidente*, Sellerio, 1992), breve ma estremamente suggestivo, Arnold Toynbee riteneva, agli inizi degli anni Cinquanta, che Russia, Islam, India, Estremo Oriente avessero più o meno velocemente imparato la lezione e si fossero impadroniti, o, meglio, si fossero fatti conquistare dallo "spirito" dell'Occidente.

La civiltà occidentale è la più violenta e aggressiva di tutte. Toynbee lo descrive con grande efficacia. Ma quando la nostra civiltà si è presentata in blocco ai non occidentali - cioè come blocco unitario dei suoi fattori, religiosi, politici, economici, tecnologici -, è stata respinta. Intimoriva e preoccupava. Quando invece una "scheggia" del blocco, quella tecnologica, si è presentata sola ai non occidentali, ha fatto breccia, perché non sembrava pericolosa, e attraverso la breccia sono passati tutti gli altri fattori dello "spirito" dell'Occidente.

Toynbee non dice di che natura sia il legame che unisce la tecnologia alle altre componenti della civiltà occidentale. E ritiene che il motivo per il quale i non occidentali hanno creduto di salvare il *loro* spirito assimilando soltanto la tecnologia occidentale sia dovuto unicamente al fatto che quest'ultima, a differenza della religione o della politica, rimane alla superficie, non scende nel cuore dei problemi della vita. Toynbee non vedeva che la capacità di sfondamento della tecnica occidentale nei confronti dei non occidentali è un aspetto della capacità della tecnica di subordinare a sé tutti gli altri fattori della stessa civiltà occidentale, andando quindi più di tutti al cuore delle cose.

Appunto per questa svalutazione della tecnica egli riteneva possibile che la Russia, dopo aver assimilato la tecnologia occidentale, riuscisse a prevalere sull'Occidente, servendosi dell'"arma" del comunismo, cioè di un'"eresia" occidentale. E affermava questa possibilità sulla scorta di quanto era accaduto in passato, negli ultimi tempi dell'Impero romano, ormai spiritualmente vuoto, quando le religioni di Gesù, Mitra, Cibeles, Iside, e dei bodhisatva erano riuscite a dissolvere la civiltà greco-romana indossandone le vesti, cioè "ellenizzandosi". Per Toynbee il comunismo russo, ormai padrone della tecnica occidentale, avrebbe potuto "ellenizzarsi" (cioè "occidentalizzarsi") e imporsi sul mondo occidentale ormai spiritualmente vuoto.

In Toynbee si profilava tuttavia anche quest'altra indicazione: l'anima *orientale* della Russia si "ellenizza" rinunciando al comunismo e vestendosi con le forme economiche e politiche dell'Occidente; e in questo modo riesce a prevalere sull'anima dell'Occidente. Ma il problema è ben più complesso, perché l'Occidente ha reso radicale la logica del "prevalere". E come può il Non Occidente *prevalere* sull'Occidente senza perdere la propria anima?

XXIX IMMORALITÀ DELLA SCIENZA

Si continua a ripetere che la tecnica moderna è uno strumento e che quindi è moralmente neutrale. Se con essa si produce qualcosa di buono o cattivo non dipende dalla sua natura, ma dall'uso che se ne fa.

Questo luogo comune - che continua a farsi sentire, ad esempio quando accadono episodi come gli esperimenti di clonazione compiuti recentemente negli Stati Uniti - esprime con particolare efficacia la convinzione (l'illusione) che la tecnica sia qualcosa di cui ci si possa servire, e appunto, che si possa usare, e che, come qualsiasi altro strumento, sia docilmente disponibile a farsi usare e a servire. Tale docilità, infatti, è assicurata solo se la moderna tecnica scientifica non possiede una propria morale, che con la sua esistenza potrebbe trovarsi in contrasto con la morale delle forze che intendono servirsi di essa - innanzitutto con la morale delle grandi forze della tradizione occidentale, come le varie forme di umanesimo, tra le quali, e in posizione centrale, il cristianesimo, le forze della tradizione illuministico-democratico-liberale, il marxismo e il socialismo reale, lo stesso capitalismo.

Ma la tecnica non può essere ridotta a semplice strumento moralmente neutrale. Contrariamente a quanto per lo più si ritiene, è proprio il carattere *scientifico* della tecnica ad escludere tale riduzione. Si tratta di rendersi conto che il *cuore* della scienza moderna *prende posizione* rispetto alla morale, e quindi alle diverse concezioni morali che intendono servirsi della tecnica: il cuore stesso della scienza, cioè il *metodo sperimentale*, il carattere sperimentale del metodo di indagine seguito dalla scienza. Per quanto qui è possibile, proviamo a chiarire queste affermazioni.

Più di ogni altra attività umana, la scienza è capace di realizzare i propri scopi (controllo delle energie naturali, miglioramento della salute e delle condizioni di vita dell'uomo). Ma per conoscere il modo in cui uno scopo può essere realizzato è necessario conoscere che cosa ne *impedisce* la realizzazione. Sia pure in forme estremamente più elementari, è quanto accade da quando l'uomo si trova sulla faccia della Terra.

Ed è quanto si impara a fare sin dall'infanzia. Impariamo a spostare gli oggetti, quando sappiamo che cosa impedisce di spostarli. E lo veniamo a sapere non restando inerti, *ma provando* a spostarli, cioè agendo su di essi non solo quando si trovano nelle condizioni in cui risultano spostabili, ma anche quando non risultano in tali condizioni. La prova, senza di cui l'uomo non impara a sopravvivere, consiste nel produrre, oltre a quelle favorevoli, anche le condizioni sfavorevoli. Se un bambino si trovasse ad aver a che fare soltanto con oggetti che si lasciano spostare, non imparerebbe mai a spostare gli oggetti. Per impararlo deve provare, cioè

deve aver a che fare anche con la loro resistenza e deve quindi ingegnarsi a realizzare le condizioni sfavorevoli al loro spostamento, non meno di quelle favorevoli. Sa far stare in piedi i birilli quando sa in quali condizioni questo *non* accade; ma, per saperlo, i birilli deve averli buttati giù parecchie volte.

A un livello di consapevolezza estremamente più complesso, anche la scienza si comporta nello stesso modo. Per evitare la propagazione di un virus, le scienze mediche devono sapere come si propaga. Ma per saperlo non hanno altra strada che *realizzarne* la propagazione su scala ridotta. Ogni altro modo di venire a saperlo è estraneo al sapere scientifico. Che il virus si propaghi in un certo modo è un'ipotesi scientificamente controllata solo se la sua propagazione è stata *sperimentata*. Per realizzare un certo scopo, la scienza deve realizzare, all'interno di un microcosmo, ciò che è *contrario* allo scopo che essa intende realizzare.

L'importanza della patologia, nelle scienze mediche, è decisiva per il buon esito della terapia. Ma non esisterebbe patologia medica se il comportamento del fattore patogeno non fosse stato sperimentato, se cioè, sia pure su scala ridotta, tale fattore non fosse stato messo in condizione di *nuocere*. Se scienza e tecnica non realizzassero, in un microcosmo, l'opposto di ciò che esse intendono realizzare nel macrocosmo, scienza e tecnica non esisterebbero - così come è incapace di far stare in piedi i birilli un bambino che non ne abbia mai buttato giù uno.

Per realizzare ciò che dal punto di vista della morale dominante è un "bene", la tecnica è costretta dunque a realizzare ciò che da tale punto di vista è un "male". Per favorire la vita dell'uomo deve sperimentarne e cioè produrne la morte.

Ma proprio questo è quanto viene perentoriamente rifiutato dalla maggior parte delle nostre concezioni morali, e in particolare da quelle che intendono servirsi della tecnica per realizzare ciò che per esse è "bene". Per la morale dominante, che sostanzialmente coincide con la morale cristiana, non si può fare il male per ottenere il bene. Il fine non giustifica i mezzi. Non deve esistere alcun microcosmo in cui, sia pure per ottenere il bene, si compia il male. I birilli non devono *mai* essere buttati giù.

La morale proibisce dunque ciò che la scienza è costretta a fare. Le proibisce di essere scienza. Glielo proibisce, inconsapevolmente, nell'atto stesso in cui pretende servirsi di essa come di un semplice ma efficace strumento moralmente neutrale. Il quale, a sua volta, non è affatto neutrale, perché nella sua essenza è negazione dell'essenza della morale. Quanto più vogliono favorire la vita dell'uomo, tanto più la scienza e la tecnica devono sperimentarne, e cioè produrne la morte. Se ciò non avviene, non è per un'autolimitazione dell'essenza della scienza e della tecnica, ma è per una limitazione di tale essenza, operata dall'esterno da parte di forze sociali guidate soprattutto dalla morale e dalla religione. Già da questa circostanza appare il carattere illusorio del tentativo, operato

dalle grandi forze della tradizione occidentale, di ridurre la scienza e la tecnica al rango di semplice strumento nelle mani (sperabilmente buone, ma molto spesso cattive) dell'uomo.

La razionalità scientifico-tecnologica non è dunque amorale: è *immorale*. E la morale non è neutrale rispetto a tale razionalità: è *irrazionale*. Che il microcosmo in cui la scienza deve compiere il male debba essere il più piccolo possibile non è un principio scientifico: è soltanto una preoccupazione morale degli scienziati. I mostruosi esperimenti compiuti nei *lager* nazisti non sono meno scientifici di quelli effettuati nei laboratori gestiti da scienziati cattolici. E, viceversa, che la buona volontà e la virtù debbano essere limitate dalla presenza della scienza e della tecnica e dalla preoccupazione di fare i conti con esse non è un inderogabile principio morale, ma è soltanto il desiderio, in certi uomini di buona volontà, di non sembrare in ritardo rispetto al mondo moderno che ha al suo centro scienza e tecnica. La morale può rifiutarle.

Nella storia dell'uomo le abilità tecniche non si formano per favorire la vita dell'uomo *in quanto tale*, e cioè la vita di *ogni* uomo, ma per favorire la vita del gruppo umano particolare che di tali abilità si appropria. La volontà di favorire la vita di *ogni* uomo è un atteggiamento culturale molto posteriore al costituirsi delle abilità tecniche fondamentali (e prescientifiche).

Oggi la tecnica, guidata dalla scienza, è diventata così potente e indispensabile che il suo scopo supremo non solo non è il benessere di ogni uomo, ma non è più nemmeno il benessere dei gruppi sociali (i popoli ricchi del Pianeta) che amministrano l'apparato scientifico-tecnologico e a loro volta si illudono di padroneggiarlo e di servirsene come semplice mezzo. Lo scopo supremo della tecnica, oggi, è l'incremento indefinito della potenza della tecnica stessa; e rispetto a tale scopo la volontà di favorire la vita, sperimentando e producendo la morte, non ha maggiori diritti della volontà di favorire la morte (di quanti - uomini, cose, strutture - costituiscono un pericolo per la sopravvivenza e il potenziamento della tecnica), sperimentando e producendo la vita. Per favorire la propria vita, l'apparato scientifico-tecnologico deve favorire la vita di quanti esso ritiene inseparabili da sé (e la deve favorire sperimentando e producendo la morte), e deve favorire la morte di quanti esso ritiene pericolosi per sé (e, anche qui, la deve favorire sperimentando e producendo la vita). Questa volontà dell'apparato di favorire soprattutto la propria vita si scontra oggi, oltre che con le grandi forze della tradizione, anche con la volontà dei popoli ricchi di favorire soprattutto la propria vita, servendosi dell'apparato scientifico-tecnologico, e cioè assumendolo come mezzo subordinato alla loro volontà.

È comunque vano ritenere che basti la buona volontà per conciliare le esigenze della scienza e quelle della morale. In questo modo si chiudono gli occhi di fronte alle contraddizioni oggettive della nostra civiltà: non le

si risolve.

E d'altra parte la contraddizione tra morale e tecnica scientifica si costituisce all'interno del *tratto comune* a queste due dimensioni (e a tutte le altre dimensioni dell'Occidente). Come l'omicidio e il comandamento di non uccidere si contrappongono, ma hanno la stessa anima, così accade per la contrapposizione tra morale e tecnica, che hanno la stessa anima, l'anima originaria dell'omicidio (cfr. cap. I), che accompagna tutte le forme della cultura e della civiltà occidentale. Giacché, come la morale dell'Occidente, anche la tecnica guidata dalla scienza moderna cresce all'interno della convinzione che le cose e gli uomini incominciano ad essere e finiscono di essere.

Certamente, la comunanza dell'anima non ha nulla a che vedere con le "intenzioni": come l'intenzione del comandamento di non uccidere e della morale è di *proibire* l'omicidio, e non di permetterlo, così l'intenzione della maggior parte di coloro che lavorano per la scienza e la tecnica - intenzione più o meno subordinata all'intenzione di farle avanzare e potenziarle - è di migliorare le condizioni di vita dell'uomo, e non di comminare la morte. Ma, proprio per questo, ciò che nella nostra civiltà, che ormai domina la Terra, si presenta come "bene", "buona volontà", "moralità", "rifiuto del male", "amore", "altruismo", "equilibrio", "senso dello Stato" ecc., proprio esso costituisce il maggior pericolo: le intenzioni "positive" di queste forme mascherano l'anima *negativa* che si nasconde sotto di esse e determinando la loro perpetuazione ingenerano il convincimento che stando al loro seguito e prestando loro ascolto l'uomo riesca veramente a liberarsi dal "male".

Anche nell'ultima enciclica, *l'Evangelium vitae*, la Chiesa respinge l'«atteggiamento prometeico» (n. 15), che ritenendosi padrone della vita e della morte, dell'essere e del non essere, giunge alle forme più gravi di dominio e di manipolazione dell'uomo. Eppure la Chiesa condivide, con l'intera cultura occidentale, il Presupposto decisivo, la Logica fondamentale - l'ontologia - che inevitabilmente conduce a tale atteggiamento, cioè il Presupposto che l'essere e la vita abbiano dei "padroni" - a cominciare da Dio, padrone e signore dell'universo, che comanda all'uomo e alla donna di «assoggettare e signoreggiare» la terra e tutti i viventi (*Genesi*, 1). L'«atteggiamento prometeico» produce certamente, come ritiene *l'Evangelium vitae*, una «cultura di morte», ma il tentativo della Chiesa e del cristianesimo di differenziarsi da questa cultura, che guida l'intera civiltà dell'Occidente, è destinato a fallire - così come fallisce chi vuol guarire dall'avvelenamento somministrando veleno.

Forse è possibile trovare nell'*Evangelium vitae* una sorta di replica a questo modo di comprendere e giudicare il cristianesimo: quando, dopo aver rifiutato ogni «libertà senza legge», il testo rifiuta anche ogni «legge senza libertà», quella sul cui fondamento «alcuni... contestano la

legittimità di qualsiasi intervento sulla natura, quasi in nome di una sua "divinizzazione", che ancora una volta ne misconosce la dipendenza dal disegno del Creatore» (n. 22). Sì, ci si può avvicinare al problema anche in questi termini. Ma come è pensabile tale "dipendenza" del mondo da un "disegno", che è volontà, potenza, calcolo? Si tratta di comprendere che il Dio-Demiurgo cristiano ha la stessa anima di Prometeo.

Lo si può presentire anche dalle difficoltà che insorgono quando l'enciclica vuole stabilire il confine tra la «cultura di morte» e quella che dovrebbe essere l'«apertura alla vita». La «cultura di morte» - dice *l'Evangelium vitae* - si esprime soprattutto nella volontà dei ricchi e dei potenti di impedire, attraverso il controllo demografico, la moltiplicazione dei poveri e dei deboli. Una volontà di morte che va rifiutata non solo quando promuove direttamente l'aborto, su scala planetaria e individuale, ma anche quando diventa semplice pratica anticoncezionale. Il motivo di tale equiparazione è, per l'enciclica, che aborto e contraccezione, pur avendo un diverso «peso morale», sono «molto spesso frutti di una medesima pianta» (n. 13), cioè dell'egoismo di chi impedisce la vita altrui per non mettere a repentaglio i propri privilegi: la "mentalità" che favorisce la contraccezione è la stessa che poi non sa opporre alcun deciso rifiuto all'*extrema ratio* dell'aborto.

Ma per *l'Evangelium vitae* la «mentalità contraccettiva» è «ben diversa dall'esercizio responsabile della paternità e maternità», attuato dai cattolici «nel rispetto della piena verità dell'atto coniugale» (*ibid.*). Tale "mentalità" è cioè ben diversa dall'«atteggiamento di apertura e di servizio alla vita» che è presente nel matrimonio cattolico «anche quando, per seri motivi e nel rispetto della legge morale, i coniugi scelgono di evitare temporaneamente o a tempo indeterminato una nuova nascita» (n. 97). E siamo al centro della questione; perché se questo modo di «evitare una nuova nascita», accettato dalla Chiesa, non riuscisse a prendere le distanze e a differenziarsi dai modi che invece la Chiesa condanna, tutta la dottrina cattolica intorno al problema demografico e sessuale crollerebbe. Ma riesce davvero a differenziarsi dalla malvagità e dalla violenza di quei modi? È così ovvio che riesca a *non* essere "prometeico"?

Si può compiere un omicidio anche senza agire. Se, potendolo fare, non si porge la mano a chi sta affogando, lo si uccide. Ma come la mano che gli si porge è la condizione perché egli viva, così l'unione sessuale è la mano che i genitori porgono a chi può nascere e che, appena dietro la porta dell'esistenza, sta per affogare definitivamente nel nulla. Definitivamente, perché chiunque in seguito sarà generato dallo stesso padre e dalla stessa madre, costui non potrà mai essere il nascituro che in quel preciso momento (mediante l'unione di coloro ai quali si riconosce il diritto di generare) sarebbe potuto nascere ma non è nato. Nonostante la loro obbedienza alla legge morale, dunque, i «casti connubi», dove «i coniugi scelgono di evitare temporaneamente o a tempo indeterminato una nuova

nascita», sono in realtà connubi feroci. Lo sono, si badi, dal punto di vista della stessa Logica che è adottata dalla Chiesa: la Logica per la quale si crede che chi di fatto rimane nel nulla sarebbe invece potuto essere (e viceversa), ad opera delle forze che lo padroneggiano - la Logica che da ultimo è la convinzione (dell'intera cultura occidentale) che le cose oscillano tra l'essere e il nulla. *La stessa logica del cristianesimo* costringe ad affermare che l'astinenza, da cui «l'esercizio responsabile della paternità e maternità» è nutrito nel matrimonio cattolico, *lascia affogare nel nulla*. Una violenza, questa, che per la coscienza cristiana e la Chiesa deve essere ben più terribile di quella che fa affogare nell'acqua, perché per il cristianesimo chi muore in questo modo ha un'anima, che se ben coltivata potrà godere della gioia del paradiso, insieme al corpo risorto; mentre il nascituro che i connubi cattolici lasciano non nato non avrà mai anima, corpo, felicità in cielo: resterà un nulla in eterno.

Aborto e contraccezione sono certo profondamente *diversi* dall'astinenza praticata nel matrimonio cattolico. Eppure, sia l'aborto e la contraccezione, da un lato, sia l'astinenza cattolica, dall'altro, sono modi diversi di produrre qualcosa di essenzialmente *identico*, cioè quella forma di aborto e di omicidio che uccide in modo abissalmente più radicale e orrendo di quanto non accada nell'aborto e nell'omicidio comunemente intesi; appunto perché essa respinge nel nulla eterno non solo il corpo, ma anche l'anima e l'intera possibilità di esistere di chi sarebbe potuto nascere e essere. Non solo la contraccezione e l'aborto, come vuole *l'Evangelium vitae*, ma anche l'«esercizio responsabile della paternità e della maternità» raccomandato dalla Chiesa, è «frutto di una medesima pianta».

Anche nella cultura cattolica ci si rivolge contro le mostruose stranezze della fecondazione artificiale e dell'eugenetica. Ci si preoccupa della vita infelice che attende un bambino senza padre o senza madre o con genitori troppo anziani. Ma proibendo le pratiche che produrrebbero questa vita, si conclude che, piuttosto di una vita infelice (sradicata come sarebbe dal terreno della famiglia "naturale"), è meglio che un bambino la vita non l'abbia affatto, che non esista affatto, che rimanga nulla in eterno - magari perché si addice all'infinita bontà di Dio che chi sarebbe potuto essere e vivere rimanga eternamente annientato. Meglio che rimanga nulla in eterno piuttosto che siano violate le leggi della "famiglia naturale" e cattolica. Che vicinanza tra punti di vista che si considerano così lontani! La «cultura di morte» dice infatti, a sua volta: Questo embrione, lasciato vivere, diventerà un essere minorato e infelice. Meglio, allora, che non nasca e rimanga nulla in eterno! *Nello stesso modo* parla il «vangelo della vita» che veglia sul matrimonio cattolico e che per tutelare la santità del sesso preferisce lasciare nel nulla eterno chi potrebbe nascere e essere.

L'aborto è certamente un omicidio; come la soppressione degli embrioni. Ma, stando alla stessa Logica del cristianesimo, l'aborto uccide un essere al quale l'omicida ha anche dato un inizio di vita nel tempo,

assicurandogli così la vita eterna. Un aborto e un omicidio infinitamente più gravi sono compiuti dunque, stando a quella Logica, oltre che dalla decisione eugenetica di non lasciar nascere un minorato, sia dall'astinenza dei casti connubi, sia dalla preoccupazione che esseri umani nascano e vivano infelici al di fuori della "famiglia naturale" e cristiana. Qui, alla vittima, aborto e omicidio impediscono addirittura di essere, le tolgono ogni futuro e la respingono definitivamente nel nulla. La stessa forma di astinenza, di omicidio e di aborto, di cui un grande Dio si rende colpevole quando trattiene nel nulla tutto ciò che egli ha evitato di creare. L'eugenetica "laica" e quella cristiana, alla fine, si danno la mano.

La catastrofe demografica esige pur sempre qualche rimedio; e la prudenza (cfr. Capp. II-IV) sconsiglia alla Chiesa di ritenere immorale l'"esercizio responsabile" dell'astinenza. Ma la prudenza della Chiesa è in contraddizione con il più profondo modo di pensare su cui la Chiesa stessa si fonda. Giacché - ripetiamolo ancora una volta - tutto quanto si è detto qui sopra è il rilevamento delle conseguenze che inevitabilmente scaturiscono non certo dalle mie opinioni, ma dalla Logica profonda su cui la Chiesa e il cristianesimo stanno seduti come sulle pendici di un vulcano.

XXX CRISTIANESIMO E TECNICA

La tecnica - il dispiegamento della scienza nell'agire umano - è spesso intesa come qualcosa di contrapposto al cristianesimo. Ma in questo modo - e anche quando si è disposti a riconoscere gli elementi che queste due grandi forme della civiltà occidentale hanno in comune - si perde di vista il significato fondamentale della loro essenziale consonanza.

La tecnica è impensabile senza la scienza moderna; tuttavia in essa giunge a piena maturazione e si presenta nella forma più radicale ciò che l'uomo è già da sempre (ossia crede già da sempre di essere): *azione*, decisione, capacità di coordinare mezzi in vista della realizzazione di scopi. Questa capacità è in modo preminente l'essenza dell'uomo occidentale; ma insieme è l'essenza della tecnica. L'uomo ha un carattere tecnico anche nelle concezioni meno pragmatiche del pensiero occidentale. L'essenza dell'uomo appare, agli occhi dell'Occidente, come essenza tecnica anche quando l'uomo è totale disponibilità alla grazia di Dio: anche questa disponibilità è pur sempre una decisione che orienta la coscienza dell'uomo in vista dello scopo, costituito dalla presenza salvifica di Dio.

Ma nella tecnica il *fondamento* della dominazione estrema del mondo, non più consentita a qualsiasi altra forma di azione, non è il calcolo matematico e il metodo sperimentale. *L'ontologia* greca sta al fondamento dell'intera cultura occidentale, anche quando quest'ultima non se ne rende conto e anzi crede di prendere le maggiori distanze dal pensiero filosofico dei Greci. Anche al fondamento della tecnica è presente il modo in cui il pensiero greco interpreta il senso dell'essere e del niente.

La presenza della cultura greca, soprattutto del pensiero filosofico greco, nell'intera civiltà occidentale è un fenomeno molto noto. Ma si deve andare molto più a fondo nella comprensione del senso di questa presenza. Più a fondo anche dell'interpretazione heideggeriana della storia dell'Occidente (la quale vede peraltro in tale storia non tanto una presenza, quanto una vanificazione dell'originaria esperienza filosofica dei Greci). Per la prima volta nella storia dell'uomo, il pensiero greco incomincia a rivolgersi al senso più radicale del *nulla* - a quel senso che Heidegger tratta come qualcosa di ovvio, a cui vale la pena di volgersi solo per dire che *non* si tratta di esso quando si pensa il *Sein* che è identico al *Nichts*. E invece alla grandezza del pensiero greco compete l'aver portato alla luce proprio l'assoluta negatività del nulla: quel *nihil negativum*, *tò me ón medamé*, il «non essente in nessun modo», come dice Platone (*Civitas*, 477 a), a cui si contrappone l'essente. Questa contrapposizione infinita è qualcosa di inaudito nella storia dell'uomo, anche se le parole "essere" e "nulla" sono certamente presenti nella lingua preontologica dei Greci e nelle lingue

dell'Oriente.

Per la prima volta, nel pensiero greco, l'uomo si pone in rapporto al nulla, inteso non come nulla parziale o relativo (come lo è pur sempre il *Nichts* che in Heidegger coincide col *Sein*), ma come assoluta negatività, assoluta assenza di positività: quel nulla da cui il pensiero si può liberare, come dice Platone nel *Sophista* (238 c-d; 252 c), nemmeno quando lo si dichiara impensabile e indicibile. Per la prima volta, l'uomo incomincia a nascere e a morire davanti al nulla - e *altro* è morire e nascere non sapendo alcunché del nulla, *altro* è invece morire e nascere ponendosi in relazione all'abisso dell'assolutamente niente.

Il fondamento della dominazione della tecnica è il senso che il pensiero greco conferisce una volta per tutte all'ente in quanto non-niente. L'ente che appare è, per i Greci, un *epamphoterízein* (Platone, *Civitas*, 479 c): un dibattersi (*erízein*), un oscillare tra (*epí*) "entrambi" (*amphótera*), ossia tra l'essere e il niente assoluto: l'ente che appare è ciò (*ti*) che oscilla tra l'essere e il niente (*ti háma ón te kai mè ón*, «qualcosa insieme essente e non essente»; *ibid.*, 478 d), ossia è il *diveniente*, ciò che esce dal niente e vi ritorna. Solo se l'ente è pensato come oscillazione tra l'essere e il nulla ci si può proporre di dominarlo in modo *essenzialmente più radicale* che nelle situazioni in cui non si sa alcunché dell'ente e del nulla. Solo se l'ente è pensato come oscillazione tra l'essere e il nulla acquista quindi un carattere essenzialmente più radicale la coordinazione dei mezzi in vista di quello scopo che è il far essere l'ente e il farlo andare nel nulla.

Indubbiamente, anche prima dell'ontologia greca l'uomo agisce (crede di agire); e, in questo senso, si può dire che egli sia in relazione alla tecnica. Ma prima dell'ontologia greca il divenire delle cose è una trasformazione *finita* di esse: non è quella trasformazione *infinita* dove gli enti percorrono l'infinita distanza che separa il loro essere dal loro esser niente. Pertanto, prima dell'ontologia greca anche l'azione e la tecnica sono *finite*, cioè non possono essere ancora quella volontà che è infinita appunto perché coordina i mezzi per far percorrere agli enti l'infinita distanza (differenza) tra l'essere e il niente. Sul fondamento dell'ontologia greca si sviluppano la comprensione matematica dell'ente e il metodo sperimentale, che guidano lo sviluppo della tecnica moderna. L'ontologia greca è il contenuto essenziale della *fede* originaria dell'Occidente: la fede nell'esistenza del divenire, la fede originaria nell'*epamphoterízein* dell'ente, all'interno della quale - si è visto - si costituisce la stessa contrapposizione tra "ragione" (filosofico-scientifica) e "fede" cristiana.

La potenza è tanto maggiore quanto più l'azione - dell'uomo o di un dio - si discosta da ciò che già esiste. Se l'agire riproduce il già esistente, si tratta di un agire solo apparentemente "creativo". Senza creatività non c'è vera azione. Tanto più attivo e creativo l'agire, quanto più differenzia il proprio prodotto dalla dimensione del già esistente. Il pensiero greco, per la prima volta, pensa l'estrema distanza e differenza tra ciò che già esiste e

ciò che l'azione intende produrre; e quindi, per la prima volta, concepisce l'agire come un «far passare le cose dal non essere all'essere e dall'essere al non essere». È, questa, la celebre definizione, nel *Convivium* di Platone (205 b-c), della *poïesis*. *Poïesis* è ogni "causa", (*aitía*) che sia responsabile del passaggio *ek toû mè óntos eis tò ón*, «dal non essere all'essere». E Platone aggiunge che ogni *téchne* è *poïesis* e che tutti i "tecnici" (*demiourgoi*) sono *poietai*, attori-produttori. Tanto più attiva, l'azione, quanto più si discosta dal già esistente e percorre l'infinita distanza che separa l'essere e il niente.

Ma nel senso greco dell'agire, e dunque nell'interpretazione greca dell'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente, è completamente immerso anche il cristianesimo. Il cristianesimo affonda le proprie radici nello stesso terreno della tecnica. Certo, per il cristianesimo il vero regno non è di questo mondo, mentre è in questo mondo che la tecnica intende instaurare il proprio regno; e per il cristianesimo la guida del regno è l'al di là divino, mentre per la tecnica è l'al di qua mondano. Si può perfino dire che cristianesimo e tecnica tendano ad essere gli "estremi", tra i quali si dispongono tutti i "medi" da cui è costituita la cultura e la civiltà occidentale. Eppure, anche questa volta si deve dire che l'opposizione tra cristianesimo e tecnica è sottesa da una profonda *identità*: nell'opposizione si esprime la stessa anima.

Gesù afferma che chi ha fede riuscirà a smuovere le montagne. Se uno - dice il testo evangelico - «avrà fede e non esiterà nel suo cuore» (*et non haesitaverit in corde suo*), costui potrà dire alla montagna: «Togliti di lì e gettati nel mare», e quel che egli prevede «si realizzerà» (Marco, 11, 22 segg.). In questo discorso del Vangelo di Marco il carattere "tecnico" della fede cristiana emerge nel modo più perentorio. Chi ha fede possiede la maggiore potenza. E se la fede è la volontà che sia fatta la volontà di Dio, nella fede la potenza dell'uomo viene a identificarsi alla stessa potenza di Dio. Quando l'uomo è convinto che lo smuoversi delle montagne è la volontà di Dio, l'uomo diventa capace di smuovere le montagne e di guadagnare la vita eterna. Il cristiano non ha lo scopo di smuovere le montagne; ma le montagne possono essere smosse, e lo sono realmente, quando la sua fede è autentica e accetta la potenza della volontà divina.

Oggi si pensa che a smuovere le montagne non sia più la fede, ma la tecnica. Ma, nonostante la differenza che sussiste tra gli scopi e le capacità della tecnica e gli scopi e le capacità della fede cristiana, tanto nel cristianesimo quanto nella tecnica è presente la persuasione che il fondo ultimo delle cose sia la potenza capace di agire per realizzare scopi, sia cioè la volontà di potenza, a cui corrisponde la disponibilità delle cose all'essere e al niente, il loro *epamphoterízein*.

Nella fede cristiana l'essenza tecnica possiede anzi un carattere estremo, perché nella fede non si tratta semplicemente di salvare il corpo (come pensa invece l'ebraismo e una certa concezione riduzionistica della tecnica), ma l'anima, e anzi si tratta di raggiungere la salvezza eterna che

include la resurrezione dei corpi. D'altra parte, la fede cristiana è una potenza che non ha come scopo ultimo se stessa, ma l'accesso all'Ordinamento immutabile del regno dei cieli, che limita la capacità della fede di trasformare il mondo. La potenza capace di far entrare l'uomo nell'eternità è limitata dall'esistenza dell'eterno, che nessuna tecnica, profana o sacra, può alterare; mentre in linea di principio la tecnica non riconosce alcun ordine immutabile di fronte al quale essa debba arrestarsi - sì che la tecnica ha come scopo l'incremento indefinito della propria capacità di realizzare scopi. E tuttavia la potenza della vera fede capace di smuovere le montagne rispecchia e anzi si identifica all'onnipotenza di Dio, che non vuol essere un'idea (a cui il potenziamento della potenza si approssima indefinitamente), ma infinita potenza attuale.

La profonda sintonia tra la volontà di dominio della tecnica e la volontà cristiana di salvezza eterna è, insieme, la loro comune volontà di salvezza: l'essenza della salvezza è appunto la capacità di trasformare il mondo, approfittando *dell'epamphoterizein* dell'ente: non ci si salva se non si ha potenza sul mondo; non c'è potenza sul mondo se non ci si salva. (L'antica parola latina *sollus*, che significa "tutto", è imparentata con *salvus*: è salvo colui che è integro, che è un tutto.)

La consonanza autentica e fondamentale tra cristianesimo e tecnica è la loro comune volontà di potenza, fondata da ultimo sull'ontologia greca. Il concetto di "creazione" sta alla radice del messaggio cristiano. Un dio che non sia creatore non è il dio cristiano. Ma il dio creatore cristiano sussiste soltanto in relazione alla propria capacità di essere creatore *ex nihilo*, dall'assolutamente nulla, cioè dall'assoluta negatività del nulla che solo il pensiero greco ha portato per la prima volta alla luce. Creare è far uscire dal nulla; e solo i Greci pensano per la prima volta la *poíesis* come la potenza (la *techné*) di condurre le cose al di fuori del nulla. Certamente: per i Greci, non solo la *téchne* umana (*anthropine téchne*), ma anche la *téchne* divina (*theía téchne*, *Sophista*, 265 b-c) è incapace di creare *tutto* ciò che sta al di là di Dio: la "materia" del mondo non è creata. Ma affermando che Dio crea la materia, il cristianesimo (e la filosofia cristiana) non inventa il concetto di creazione - non inventa il far uscire dal nulla - ma lo *estende*, lo *applica* non solo a un campo particolare, ma alla totalità di ciò che differisce dall'Essere divino. (Ed è scontato che per l'ontologia platonico-aristotelica il divenire è sempre da *qualcosa* a *qualcosa*; ma nel divenire, così inteso, è pur sempre necessario che, nonostante il permanere del sostrato, vi sia qualcosa - le determinazioni del sostrato - che prima di essere è assolutamente nulla e torna ad essere assolutamente nulla dopo essere stato. Altrimenti, se non ci fosse alcunché che è stato e torna ad essere nulla, tutto sarebbe eterno. Ma l'eternità del tutto, cioè dell'essente in quanto essente, è proprio ciò che il pensiero dell'Occidente tiene lontano dal proprio sguardo.)

Cristianesimo e tecnica si sviluppano nel terreno dell'ontologia greca, ma nonostante la comune radice il loro rapporto diventa profondamente conflittuale. Il significato autentico di questa vicenda si mostra in rapporto al processo inevitabile che conduce l'Occidente al tramonto della "verità". "Verità", nel senso greco di questa parola, non è semplicemente *alétheia*, il disvelamento, ma è ciò che nel disvelamento *sta*, ciò che si mostra nel suo "imporsi su" tutto ciò che vorrebbe smentirlo, smuoverlo e negarlo; e quindi è ciò che nel disvelamento è *epí-stéme* (una parola costruita sulla radice indoeuropea *stha*, che indica appunto lo *stare*); sì che *epistéme* è lo stare che è capace di sovrastare il divenire del mondo. Il contenuto dell'*epistéme* è l'Ordinamento immutabile e necessario dell'essere.

La fede cristiana intende avere i caratteri formali che il pensiero greco attribuisce alla verità (i caratteri cioè dell'indubitabilità, innegabilità, necessità, certezza, non ipoteticità) - sebbene la fede cristiana non voglia e non possa *indicare perché* il proprio contenuto debba essere inteso come verità. Quando Pilato chiede a Gesù che cosa sia la verità, Gesù non risponde, perché per lui è assolutamente chiaro che cosa essa sia: è il *non haesitare* che smuove le montagne perché, da ultimo, *non haesitat* di fronte all'Ordinamento divino che gli viene rivelato da Cristo. Anche per Gesù la verità è lo *stante*, che si manifesta nel disvelamento dell'*alétheia* (pur non potendo egli indicare *perché* il proprio messaggio sia lo stante di fronte al quale non si deve esitare).

La struttura e il senso immutabile del mondo si svelano all'interno del sapere immutabile e incontrovertibile dell'*epistéme*. Ma la verità dell'*epistéme* è *destinata* al tramonto. Il tramonto della verità può essere certamente considerato come un *fatto* (un contenuto fenomenologico). Lo stesso Nietzsche considera "decisiva" l'"obbiezione storica" all'esistenza di Dio, consistente nel rilevare (fenomenologicamente) il fatto che i popoli non credono più in Dio. (E la "morte di Dio" appartiene all'essenza della morte della verità, giacché il Dio della tradizione occidentale è l'archetipo di ogni ordine immutabile che si manifesta all'interno dell'*epistéme*.)

Eppure, come già è stato richiamato nei capitoli precedenti, nella storia dell'Occidente il tramonto della verità ha un carattere perentorio, ineludibile, inevitabile, che non consente più illusioni sulla possibilità di riproporre la tradizione epistemica (in cui si iscrive la "verità" cristiana). Questo, anche se il senso autentico della "inevitabilità" del tramonto della verità tende a sottrarsi alla consapevolezza degli stessi protagonisti della distruzione dell'*epistéme*.

La fenomenologia del tramonto della "verità" si riferisce a tutti gli ambiti della cultura e della civiltà occidentale. Politica, economia, scienza, religione, arte, filosofia abbandonano le strutture immutabili, i modelli, i principi, i fondamenti della tradizione occidentale. Ad esempio, la distruzione del totalitarismo da parte della democrazia è il tramonto dell'immutabile politico. La vittoria del mercato sull'economia pianificata è

il prevalere della mobilità e imprevedibilità del mercato sulla pretesa dell'economia marxista di controllare, in base a uno schema immutabile, il divenire economico. La caduta dei valori tradizionali, in campo morale, è la vittoria della legge positiva, cioè storica, diveniente, sulla legge naturale, immutabile. La crisi del concetto del "bello" è il tramonto della convinzione che esista un modello necessario e immutabile al quale l'arte debba adeguarsi. L'arte astratta del Novecento - si può dire - sta al canone tradizionale del bello, così come la democrazia contemporanea sta all'assolutismo dello Stato etico. Così come, nel pensiero filosofico - e qui è la radice dell'intero processo -, la distruzione di ogni verità definitiva (di ogni centro e fondamento, di ogni immutabile e incontrovertibile) sta alla tradizione epistemica. L'intera filosofia contemporanea è una grande negazione della convinzione che esista una verità assoluta e incontrovertibile. Anche la "crisi dei fondamenti", in campo scientifico, è dovuta a questo stesso spirito negativo. La scienza non accetta più quello che per Galileo era evidente, cioè che la scienza della natura enunci veriti così definitive da non poter essere smentite nemmeno dalle Sacre Scritture, e che le verità matematiche esistano nell'uomo con la stessa qualità e forza che esse posseggono nella mente di Dio. Anche la scienza riconosce ormai di essere un sapere ipotetico-deduttivo. Il cristianesimo è attraversato dal tentativo di liberarlo dalla metafisica greca e dal senso greco della verità. L'immutabilità e l'onnipotenza di Dio - cioè le determinazioni greche del divino (giacché anche l'onnipotenza cristiana deriva da una categoria greca, cioè dal senso greco della potenza) - appaiono oggi, nella coscienza cristiana, sempre più inconciliabili con il male e il dolore del mondo, e si fa avanti in loro vece il concetto idealistico-romantico di un Dio sofferente e diveniente - sì che la differenza tra sofferenza e divenire di Dio e sofferenza e divenire del mondo tende a scomparire.

Si può replicare, dicendo che questa grandiosa distruzione del passato è pur sempre un semplice "fatto", e che i fatti possono essere smentiti e sostituiti dai fatti contrari. E il cristianesimo può rivendicare la propria volontà di andare al di là del semplice fatto costituito dalla negatività della cultura contemporanea. La tradizione può replicare di non sentirsi toccata da una negazione che è solo un fatto - il fatto che la gente non crede più nei valori tradizionali. E indubbiamente, se il pensiero contemporaneo si presenta soltanto come volontà di negazione della tradizione occidentale, non si vede perché alla tradizione non si possa ritornare e con la tradizione riproporre anche la tradizione cristiana. Nella forma negativa del nichilismo Nietzsche ha visto con chiarezza il tramonto degli immutabili; ma l'"obiezione decisiva" diventa decisiva solo se si *presuppone* la morte della verità; mentre è appunto di questa morte che si tratta di cogliere l'inevitabilità - una inevitabilità, quindi, che solo all'interno di un circolo vizioso può essere attribuita al "fatto" storico che la gente e gli uomini di cultura non credono più nell'esistenza di una verità definitiva,

incontrovertibile, divina.

Eppure, come si è incominciato a richiamare, la cultura contemporanea si libera dalla tradizione, e quindi anche dalla tradizione religiosa dell'Occidente, con una forza perentoria e inarrestabile, e sostanzialmente sconosciuta a coloro che ne sono i portatori. Il tramonto degli immutabili della tradizione occidentale è inevitabile e quindi è illusoria la pretesa della cultura tradizionale e religiosa di rendere praticabile il ritorno al passato. La distruzione degli immutabili e degli dèi della tradizione occidentale è "inevitabile" e "necessaria", perché l'affermazione di una dimensione immutabile, sovrastante e dominante il divenire, rende impossibile ciò che per l'intera civiltà occidentale - e dunque per la stessa tradizione cristiana - è l'evidenza originaria e suprema: l'esistenza del divenire del mondo, *l'epamphoterízein* dell'ente. La fede nel divenire (che considera se stessa non come semplice fede, ma come l'evidenza suprema) è resa impossibile e impensabile dalla fede che al di là o al centro del divenire esista la roccia dell'immutabile (cfr. E. S., *Gli abitanti del tempo*, cit. e *Legge e caso*, Adelphi, 1979). Qui è possibile indicare solo la direzione lungo la quale la forza del pensiero contemporaneo si lascia scorgere al di sotto di ciò che esso riesce a sapere di se stesso. Ma tale forza trapela in ciò che il pensiero del nostro tempo dice in modo esplicito.

In un passo di *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche scrive: «Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere dio? *Dunque* non vi sono dèi... non più creare! Ah, rimanga sempre da me lontana questa grande stanchezza!... che cosa mai resterebbe da creare, se gli dèi esistessero?» (*Sulle isole Beate*). Nietzsche sta dicendo che, se Dio esistesse, l'uomo non sarebbe creatore; ma l'uomo è creatore (questo è evidente, è l'evidenza suprema); *dunque* non può esserci alcun Dio.

Questa sequenza è uno degli spiragli attraverso i quali si può scorgere la forza con cui il pensiero contemporaneo distrugge, in modo tendenzialmente inconsapevole, la tradizione dell'Occidente. La "creatività" dell'uomo è la capacità di far passare le cose dal nulla all'essere, o, quando la creatività si presenta in forma negativa, dall'essere al nulla (giacché anche nell'annientamento viene creato un mondo nuovo; e la creazione dell'essere è impossibile senza l'annientamento del vecchio mondo). La creatività di cui parla Nietzsche è la *poíesis*, la capacità di guidare *l'epamphoterízein* dell'ente tra l'essere e il niente (e che, nella creatività del Dio cristiano - al di là del luogo comune che la creazione sia una invenzione cristiana -, non è limitata dall'eternità della materia del mondo). La creatività dell'uomo, affermata da Nietzsche, è l'evidenza suprema che viene riconosciuta da tutti gli abitanti dell'Occidente (anche quando negano che l'uomo abbia la capacità di creare), per i quali la realtà è il divenire del mondo e l'azione dell'uomo (che si inserisce nel divenire del mondo sino a dominarlo e a guidarlo). Ma se Dio esistesse (il Dio immutabile che d'altra parte l'uomo evoca per salvarsi dall'angoscia del

divenire -provocata dalla suprema evidenza), tutto ciò che l'uomo produce sarebbe finzione, perché il presunto prodotto esisterebbe già in Dio («che cosa mai resterebbe da creare, se gli dèi esistessero?»). Se Dio esistesse, il divenire sarebbe apparente; l'evidenza della creatività e del divenire non può essere negata; dunque Dio non può esistere.

Ancora più originaria di Dio è la verità *dell'epistème*, al cui interno ogni Dio dell'Occidente viene innalzato. Se esiste la verità *dell'epistème* - qualunque sia il Dio in essa affermato -, tutto ciò che nel divenire sopraggiunge deve adeguarsi alla verità e al suo Ordinamento immutabile; e quindi, nel divenire, il sopraggiungente non proviene più dal nulla - da cui, peraltro, nella fede originaria dell'Occidente, è evidente che provenga -, non ha più la libertà e la novità che gli deriva appunto dal suo sopraggiungere dal nulla, ma sopraggiunge dal suo essere un ascoltatore e un servitore della legge immutabile in cui la verità consiste e che, come *epistème*, si impone a ogni sopraggiungente. Il nulla diventa un ascoltatore dell'essere. Il nulla diventa un essente. Il divenire è reso apparente, impossibile. L'*epistème*, che intende essere la verità *del divenire*, rende impossibile il divenire. Il divenire è reso impossibile da quella stessa verità che nel pensiero occidentale è la forma originaria di *riconoscimento* dell'esistenza del divenire. Ma proprio perché il divenire - cioè la storia, la temporalità, la caducità, la finitezza degli enti - è l'evidenza suprema dell'Occidente, non può esistere alcuna verità archetipica e immutabile che anticipi ciò che sopraggiunge dal nulla e renda impossibile il divenire, trasformando in un non niente il niente da cui si crede evidente che le cose provengano.

Il tramonto degli immutabili è, insieme, l'avvento e la dominazione della civiltà della tecnica. La tecnica non è a sua volta un immutabile, come invece Heidegger ritiene. Se la verità epistemica, svelando il Senso immutabile al quale ogni evento deve adeguarsi, intende essere una previsione *incontrovertibile* del futuro, e quindi rende impossibile il nulla e il futuro che stanno al centro della fede originaria dell'Occidente, la tecnica, guidata dalla scienza moderna, è invece, ormai, una previsione operata sulla base di una logica *ipotetica*, che non intende anticipare incontrovertibilmente il sopraggiungere degli eventi, ma *intende funzionare*, aver successo, ossia non fa dipendere il proprio funzionamento dall'incontrovertibilità delle proprie previsioni ed è disposta, per perpetuare la propria efficacia, a modificare le proprie anticipazioni. Il metodo della scienza è "sperimentale" perché, a differenza del metodo epistemico, è aperto alle possibili smentite dell'esperienza del divenire - e ormai anche il pensiero logico-matematico, in cui è riconosciuta la possibilità che la contraddizione abbia ad emergere nello sviluppo di qualsiasi gruppo di postulati da esso assunti, è un metodo "sperimentale". Anche la matematica ha abbandonato l'*epistème*.

Rispetto al divenire, la fede cristiana, invece, mantiene ancora la stessa rigidità *dell'epistème*: vanifica la possibilità e la pensabilità del divenire, perché crede che il Senso fondamentale del tutto sia ormai svelato dalla rivelazione di Cristo, a cui ogni evento e ogni divenire del mondo devono adeguarsi. È quindi la fede nel divenire ad esigere il tramonto del cristianesimo (che peraltro, rendendo infinita la creatività di Dio, ha sollevato *l'epamphoterízein* dell'ente alla maggiore altezza consentitagli all'interno *dell'epistème*) e l'avvento della civiltà della tecnica, ossia della forma di civiltà più fedele al senso dell'*epamphotenzein* e della *poíesis*. Rendendo impossibile il divenire, la tradizione occidentale, e dunque anche il cristianesimo, mostra la propria radicale *impotenza*. Rendendo impossibile il divenire, rende impossibile il fondamento stesso della potenza.

Lo scontro tra la tecnica della fede cristiana e la tecnica della scienza moderna si risolve dunque in favore di quest'ultima. Col tramonto della "verità" restano in campo soltanto le tecniche, cioè le forze del divenire, il cui scontro è deciso da ultimo dalla loro potenza e non dalla loro verità. Non la verità, ma la loro potenza determina il loro diritto alla sopravvivenza e il loro "valore". (Un discorso che vado facendo da tempo e che, mi sembra, è stato recepito anche dalla Chiesa cattolica: cfr. *Centesimus annus*, 44.) La cultura contemporanea è la morte inevitabile della verità *dell'epistème*, e quindi ciò che rimane è il divenire delle forze, lo scontro dove prevale la forza capace di subordinare a sé gli scopi delle forze antagoniste. La superiore potenza della tecnica è un fatto (cioè non è dovuta a una presunta verità delle strutture concettuali della tecnica); ma non è un fatto ed è inevitabile che la potenza fattuale che è determinata dal funzionamento "sperimentale" della tecnica, lasciando libero il divenire - e lasciando libera la libertà fondamentale in cui il divenire consiste e che è il fondamento della potenza -, prevalga sulla forma tradizionale della potenza, cioè sull'*epistème* e dunque sulla fede cristiana, che, legando la libertà del divenire, e cioè rendendo impossibile e impensabile il fondamento della potenza, non può che presentarsi (all'interno della fede nell'esistenza del divenire, che è fede nell'esistenza della potenza) come potenza apparente, e dunque come impotenza.

Il socialismo reale e, oggi, i suoi avversari vincenti - capitalismo, democrazia, cristianesimo, tra i quali riaffiora con forza la conflittualità che era rimasta sopita di fronte al comune nemico - sono le visibili forze dominanti del nostro tempo. Esse si propongono come scopo mondi diversi e contrastanti, e a tal fine intendono tutte servirsi della tecnica. Appunto questa circostanza determina la subordinazione degli scopi delle grandi forze della tradizione occidentale alla tecnica. Una subordinazione essa stessa inevitabile e il cui senso ho in più occasioni tentato di chiarire.

La Chiesa - come già si è rilevato - vuole che la società persegua il "bene comune"; al quale però il capitalismo non intende subordinare il

proprio scopo, cioè il profitto; e poiché un capitalismo che non abbia come scopo il profitto non è più capitalismo (cfr. E. S., *Il declino del capitalismo*, cit.), come la Chiesa vuole (sia pure inconsapevolmente) la vanificazione del capitalismo così il capitalismo vuole la vanificazione della dottrina sociale della Chiesa. La Chiesa vuole anche la vanificazione della democrazia, in cui «la libertà è senza verità». Da parte sua, la democrazia moderna è un metodo che stabilisce come la società debba decidere evitando la violenza e la persuasione di possedere la verità, che, daccapo, conduce alla violenza. La democrazia non può quindi avere come scopo la verità (cristiana o no) o il profitto. E quindi è conflittuale anche il rapporto tra democrazia e capitalismo, perché quest'ultimo intende impedire che lo scopo dell'attività economica, il profitto, sia limitato (oltre che da quelli della morale cristiana) dai principi della democrazia.

Il conflitto tra quelle forze non viene combattuto soltanto con gli strumenti della critica concettuale, ma anche con quelli dell'apparato scientifico-tecnologico, cioè dell'insieme delle funzioni sociali che stanno dandosi uno statuto sempre più congruente a quello della razionalità scientifica di tipo fisico-matematico. L'apparato della tecnica è l'insieme degli strumenti di cui le grandi forze della tradizione intendono servirsi per realizzare i loro scopi specifici e reciprocamente incompatibili. Anche il cristianesimo è animato da questo intento, perché ormai non è più possibile una carità che prescinda dalla tecnica, dove è necessario che la mano destra sappia molto bene quel che fa la sinistra. Anche la carità cristiana, per operare con successo, deve servirsi di una frazione dell'apparato scientifico-tecnologico.

Senonché l'apparato possiede un *proprio* scopo, che differisce da tutti gli scopi delle forze della tradizione occidentale. Se esse intendono servirsi della tecnica per realizzare un mondo capitalistico, democratico, cristiano, o, ieri, comunista, l'apparato scientifico-tecnologico possiede per se stesso uno scopo, che non è delimitato ed escludente, ma è l'incremento della capacità di realizzare qualsiasi scopo. L'inevitabilità della subordinazione degli scopi della tradizione allo scopo che la tecnica persegue per se stessa - che è l'inevitabilità del rovesciamento del rapporto mezzo-fine, nel quale le forze della tradizione si illudono di potersi servire della tecnica come di uno strumento per realizzare i loro scopi specifici - può essere richiamata nel modo seguente.

Proprio perché il fine sia realizzato e preservato dal logoramento, il mezzo deve essere logorato e consumato. Assumendo la tecnica per realizzare i loro scopi, le forze della tradizione sono oggettivamente disposte ad accettare il logoramento della tecnica e cioè la limitazione dell'incremento indefinito della potenza, ossia dello scopo che la tecnica persegue per se stessa. Proprio perché il mezzo è mezzo, perseguire il fine significa limitare il perfezionamento del mezzo; e non limitare il perfezionamento del mezzo significa trasformare il mezzo in scopo.

Assumendo come mezzo la tecnica, le forze della tradizione ne limitano inevitabilmente il perfezionamento. Assunta come mezzo, la tecnica è indebolita - è indebolita la condizione fondamentale della sopravvivenza dell'uomo sulla Terra. Per realizzare i propri scopi, le forze della tradizione indeboliscono lo strumento mediante il quale esse potrebbero realizzarli, e quindi ne impediscono la realizzazione.

Quando si rendono conto di non poter rinunciare a tale strumento, di non poterlo indebolire e di doverlo anzi rafforzare per prevalere sulle forze antagoniste, è inevitabile che, sempre più ampiamente e profondamente, evitino di intralciare il funzionamento ottimale dello strumento di cui dispongono e finiscano con l'assumere come scopo ultimo la potenza e l'efficienza dell'apparato della tecnica e che quindi ad esso subordinino gli scopi specifici che vorrebbero realizzare e che invece vengono sempre più logorati e consumati nella loro trasformazione da scopi in mezzi. È appunto quanto è accaduto, nell'Unione Sovietica, al socialismo reale.

La subordinazione dello scopo cristiano allo scopo dell'apparato appartiene quindi al più ampio fenomeno in cui tutti gli scopi della tradizione occidentale si trasformano in mezzi per favorire il funzionamento dell'apparato, cioè l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Non si usa più la tecnica per realizzare i valori del cristianesimo, della democrazia, del comunismo, del capitalismo, ma - illudendosi spesso che non stia cambiando nulla - si usano questi valori per favorire la crescita della potenza tecnologica; e in questa subordinazione alla tecnica il cristianesimo, la democrazia, il comunismo, il capitalismo - le vecchie forme della tecnica e della volontà di potenza - cessano di essere quello che essi sono.

In tale contesto, la sorte specifica del cristianesimo è data da questo dilemma: o la fede cristiana si rassegna a non farsi valere nel mondo («il mio regno non è di questo mondo») e accentua il proprio carattere di tecnica della salvezza eterna; oppure agisce per farsi valere anche in questo mondo, e viene pertanto a trovarsi in quel conflitto con le altre forze della tradizione occidentale (o in genere con altre forme di cultura e di civiltà) che costringe ognuna di esse, proprio per volere e dovere servirsi della tecnica come mezzo, a divenire essa un mezzo di cui la tecnica si serve. Per rendere operante la fede, bisogna armarla; ma l'armatura è appunto l'apparato che estingue la fede. Per essere operante, la fede non deve intralciare lo strumento che la rende vincente; ma non intralciarlo significa assumere come scopo primario non già la produzione di un mondo cristiano, ma il mantenimento e l'accrescimento dello strumento che dovrebbe produrlo. Se e poiché, nella storia dell'Occidente, la verità è morta, non esiste più alcuna "ragione" per cui le grandi forze della tradizione occidentale, guardando la propria verità, non debbano subordinare i propri scopi all'apparato della tecnica.

Queste considerazioni non hanno nulla a che vedere con un'apologia della tecnica. Con esse si intende indicare che la civiltà della tecnica è la conseguenza inevitabile del passo iniziale dell'Occidente: la riflessione greca sul senso dell'essere e del niente; ed è destinata a subordinare a sé il grande passato dell'Occidente (cristianesimo, democrazia, capitalismo e, innanzitutto, la verità *dell'epistème*), perché la tecnica è la forma più rigorosa del modo in cui si presenta l'ontologia greca. Il senso di questa "inevitabilità" e "destinazione" non può, d'altra parte, rimanere indeterminato. Soprattutto, non può rimanere indeterminato l'orizzonte all'interno del quale si mostra la struttura e la storia dell'Occidente. Se la fede nel senso greco del divenire dell'ente è il pensiero dominante della civiltà occidentale e la condizione originaria di ogni *poïesis* dell'Occidente, si vorrà continuare a non *mettere in questione* questa fede, sulle cui spalle si appoggia tutto ciò che l'Occidente è diventato - e quindi anche la fede cristiana? La questione che a questo punto si apre è decisiva, ed è il compito più alto del pensiero: riguarda il senso, la consistenza, la verità dell'ontologia greca e il senso che le parole "senso", "consistenza", "verità" a questo punto possono assumere. Ma è illusorio credere di sfuggire all'ontologia greca restando all'interno di essa, come avviene in tutte le forme di critica che la cultura contemporanea rivolge alla tradizione occidentale. Mettere in questione la fede fondamentale dell'Occidente significa testimoniare lo spazio, già da sempre aperto, in cui essa appare come l'estrema follia.

finito di stampare nel mese di ottobre 1995
presso il nuovo istituto italiano d'arti grafiche – bergamo
PRINTED IN ITALY

Quarta di copertina

Con questi *Pensieri sul Cristianesimo* - che sono anche riflessioni sulla dottrina sociale della Chiesa, sulla possibilità della fede, sulle tante fedi, più o meno riconosciute come tali, che segnano il percorso dell'Occidente - Emanuele Severino si addentra nel viluppo di contraddizioni che avvolge la natura stessa non solo della religione, ma anche della critica alla religione: tra le tante, la contraddizione fra Cristo che ordina al giovane ricco di dare *tutti* i suoi beni ai poveri e la Chiesa che si ammantava di buon senso mondano e raccomandava ai popoli ricchi di dare *il più possibile*; quella tra la lotta aperta della Chiesa contro ogni totalitarismo e la sua aspirazione a una "società cristiana" che non potrebbe non essere totalitaria; la contraddizione più profonda e più vitale, all'interno della dottrina della Chiesa, quella tra la fede nella "ragione naturale" (e dunque nella filosofia che conduce alla verità) e la necessità della Rivelazione (e dunque della Grazia e della Fede, che nel caso di un conflitto con la "verità di ragione" non potrà che prevalere).

E anche attraverso l'esame delle tesi di Socrate e di Simone Weil, dell'apostolo Paolo e di Agostino, di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, di Kant, Leopardi, Kierkegaard e Dostoevskij, di Karl Barth o dei teologi della liberazione o dei documenti conciliari e papali, toccando temi capitali come quello dell'incarnazione, Severino giunge al cuore della sua concezione filosofica, quando formula il suo scandaloso paradosso: «L'ateo e Dio pensano qualcosa di identico, perché entrambi pensano che le cose del mondo escono dal nulla e vi ritornano. L'ateo e Dio concordano cioè sul senso delle cose». Per questo, entrambi falliscono nel tentativo di «scoprire il vero rimedio contro l'angoscia provocata dal divenire del mondo». «Si tratta di comprendere che il contenuto dell'intesa tra l'ateo e Dio è la follia estrema, l'essenza stessa dell'errore, l'estrema alienazione della verità. (...) Pensando le cose come un emergere e uno sprofondare nel nulla, si pensa infatti l'impossibile, cioè che *le cose sono nulla* - si pensa che *l'essere è nulla*.» Per Severino, questo Dio nichilista (come nichilista è lo spirito dell'Occidente) «non è troppo, come ritiene l'insipienza dell'ateo: è *troppo poco*».

EMANUELE SEVERINO (1929), accademico dei Lincei, tiene la cattedra di filosofia teoretica all'Università di Venezia. Fra le sue opere, tradotte in varie lingue, ricordiamo: *La struttura originaria* (1958, nuova ediz. ampliata 1981), *Studi di filosofia della prassi* (1962, nuova ediz. ampliata 1984),

Essenza del nichilismo (1972, nuova ediz. ampliata 1982), *Gli abitanti del tempo* (1978), *Destino della necessità* (1980), *Il parricidio mancato* (1985), *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (1988), *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo* (1989), *Oltre il linguaggio* (1992), *Heidegger e la metafisica* (1994). Presso Rizzoli sono usciti, fra gli altri: *A Cesare e a Dio* (1983), *La strada* (1983), *La filosofia antica* (1984), *La filosofia moderna* (1984), *Interpretazione e traduzione dell'Orestea di Eschilo* (1985), *La filosofia contemporanea* (1986), *La filosofia futura* (1989), *È nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (1990), *Il declino del capitalismo* (1993) e *Sortite* (1994).

1)

Cfr. *Essenza del nichilismo*, 1972, 2a ed. Adelphi, 1982; *Gli abitanti del tempo*, Armando, 1978; *Téchne*, Rusconi, 1979; *Destino della necessità*, Adelphi, 1980; *A Cesare e a Dio*, Rizzoli, 1983; *La strada*, Rizzoli, 1983; *Il parricidio mancato*, Adelphi, 1985; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, 1988; *La filosofia futura*, Rizzoli, 1989; *Il giogo*, Adelphi, 1989; *Il nulla e la poesia*, Rizzoli, 1990; *La bilancia*, Rizzoli, 1992; *Oltre il linguaggio*, Adelphi, 1992; *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, 1993; *Sortite*, Rizzoli, 1994.

↵

2)

La prima parte di questo capitolo ripropone, con alcune integrazioni, la seconda parte del cap. 33 di *Declino del capitalismo* (cit.). ↵

3)

Ex supra dictis igitur manifestum est quod, secundum Catholicæ fidei traditionem, oportet dicere quod in Christo sit natura divina perfecta, et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo non per solam inhabitationem; neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine et proprietate; sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solo modo salvari possunt ea quae in Scripturis circa Incarnationem traduntur. Cum enim Scriptura Sacra indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat, et quae sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet; oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur. Sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt; divina autem et humana quae de Christo dicuntur, oppositionem habent, utpote *passum et impassibile, mortuum et immortale, et cetera huiusmodi*; necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur quantum ad id *de quo* utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas. Quantum autem ad id secundum *quod* praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum eius naturam: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae: et e converso de Verbo Dei praedicantur humana inquantum est suppositum humanae naturae. Ex

quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet neque Patrem neque Spiritum Sanctum esse incarnatum: cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres Personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres Personae distinguuntur. Et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio Incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis. (Editio leonina manualis.) ↵